

Zum theoretischen und praktischen Zusammenhang des Begriffs
Subjektivität im philosophischen Horizont Kierkegaards

Vom Fachbereich für Geistes- und Erziehungswissenschaften der Technischen
Universität Carolo – Wilhelmina zu Braunschweig

zur Erlangung des Grades Doktorin der Philosophie (Dr. phil)

genehmigte Dissertation

von Beate Kramer

aus Bielefeld

eingereicht am: 22.3.2004
mündliche Prüfung am: 28.1.2005
Referent: Prof. Dr. Claus-Artur Scheier
Koreferent: Prof. Dr. Steffen Dietzsch
Druckjahr: 2005

Zum theoretischen und praktischen Zusammenhang des Begriffs Subjektivität im philosophischen Horizont Kierkegaards

Inhaltsverzeichnis

| | | |
|------------------|--|-----------|
| A | Einleitung | 8 |
| B | Hauptteil | 24 |
| Teil I | Zum Zusammenhang von Ironie, Dandy, Theorie | 24 |
| Kapitel 1 | Unbestimmtheit und Ironie | 24 |
| 1. | Die indirekte Mitteilung als ironische Methode | 24 |
| 1.1 | Ästhetische und philosophische Ironie | 25 |
| 1.1.1 | Zur formalen Bestimmung der Ironie | 27 |
| 1.1.2 | Zur inhaltlichen Bestimmung der Ironie | 28 |
| 1.1.3 | Sokratische Ironie und Polemik | 30 |
| 1.1.4 | Zur Kritik der romantischen Ironie | 33 |
| 2. | Existentielle Ironie | 35 |
| 2.1 | Kierkegaards Ironie der Ironie | 36 |
| 2.1.1 | Ästhetisch-dichterische Ironie | 36 |
| 2.1.2 | Ethische und religiöse Ironie | 39 |
| 2.2 | Ironie und methodischer Zweifel | 42 |
| 2.3 | Ironie, Wirklichkeit und Wahrheit | 43 |
| 3. | Polemik und Politik | 47 |
| 3.1 | Ironie und politische Theorie | 48 |
| 3.1.1 | Diogenes und Sokrates | 50 |
| 3.1.2 | Freiheit, Politik und Kynismus | 51 |
| 3.2 | Politische Autonomie des Einzelnen | 52 |
| 3.3 | Kynischer Exkurs zur Kritik der Bürgerlichkeit | 54 |
| Kapitel 2 | Der Dandy Søren Kierkegaard | 57 |
| 1. | Zum Zusammenhang von Habitus und Biographie | 57 |
| 1.1 | Zum Problem biographischer Deutungen | 58 |
| 1.2 | Kierkegaards Habitus als Inszenierung | 61 |
| 2. | Über die Begriffe Dandy und Dandismus | 63 |
| 2.1 | Entstehungshorizont und Veränderung des Begriffs Dandy | 64 |
| 2.2 | Baudelaire und Kierkegaard | 65 |

| | | |
|------------------|---|------------|
| 2.3 | Dandismus als Selbstdarstellung | 66 |
| 3. | Die Bühne Kopenhagen | 67 |
| 3.1 | Die Reflexion des Kopenhagener Auftretens | 69 |
| 3.2 | Die Corsaren Affaire | 71 |
| 3.3 | Common sense Urteile | 75 |
| 3.4 | Splendid Isolation und Reflexion | 79 |
| 4. | Jagdhund – κυων – und Dandy | 82 |
| 4.1 | Zur Nichtidentität des Philosophen Kierkegaard | 83 |
| 4.2 | Der „rasende“ Sokrates des Nordens | 84 |
| 5. | Philosophische Ausblicke | 86 |
| 5.1 | Freiheit der Vorstellung bei Diogenes | 87 |
| 5.2 | Verdoppelung der Ironie bei Kierkegaard | 87 |
| 5.2.1 | Das Dämonische im BEGRIFF ANGST | 89 |
| 5.2.2 | Der δαίμων des Sokrates im BEGRIFF DER IRONIE | 91 |
| 5.2.3 | Die Konstruktion der Verdoppelung am Beispiel des Dämonischen | 94 |
| 5.3 | Die Weiterführung der Ansätze aus dem BEGRIFF DER IRONIE | 97 |
| Kapitel 3 | Die Struktur der Theorie subjektiven Denkens | 99 |
| 1. | Zum Begriff Subjektivität | 99 |
| 2. | Zum Theorieaufbau | 101 |
| 2.1 | Zielrichtung und Absicht polyonymer Autorschaft | 103 |
| 2.2 | Funktion der Polyonymität | 105 |
| 3. | Zur Systematik des Theorieaufbaus | 108 |
| 3.1 | Prototheorie und Theorie: „Johannes“ | 109 |
| 3.2 | Formen der Theoriebildung | 111 |
| 3.3 | Philosophische Grundlegung | 112 |
| 3.4 | Theologische Grundlegung | 113 |
| 3.5 | Philosophische Traditionen der Theoriebildung | 114 |
| 4. | Das Paradoxon | 116 |
| Teil II | Das Arrangement der Existenzformen und Denkweisen | 123 |
| Kapitel 1 | Zur Rekonstruktion ästhetischen Denkens | 123 |
| 1. | Theorie der ästhetischen Existenz | 123 |
| 1.1 | Das bürgerliche Selbst | 124 |
| 2. | Ästhetische Theorie in ENTWEDER-ODER I | 132 |
| 2.1 | Das ästhetische Paradoxon | 132 |

| | | |
|------------------|---|------------|
| 2.2 | Die Entwürfe zu einer ästhetischer Theorie | 135 |
| 2.2.1 | Das erotische Begehren | 135 |
| 2.2.2 | Zur Soziologie des Tragischen | 139 |
| 2.2.3 | Zur ästhetischen Handlungs- und Erfahrungstheorie | 144 |
| 2.3 | Nachtrag zum ästhetischen Paradoxon | 150 |
| 2.4 | Der Kontingenzbegriff in ENTWEDER-ODER | 153 |
| 3. | Zur psychologischen Theorie des Ästhetischen | 155 |
| 3.1 | Angst als Zustand | 157 |
| 3.2 | Zur Bestimmung des Begriffs Angst | 159 |
| 4. | Das Transitorische an am ästhetischen Denken | 162 |
| Kapitel 2 | Zur Rekonstruktion ethischen Denkens | 165 |
| 1. | Zur Theorie der ethischen Existenz | 165 |
| 1.1 | Probleme des Existenzbegriffes | 166 |
| 1.2 | Zur problematischen Identität von Denken und Sein | 171 |
| 1.3 | Zur Kritik der Selbstkonstitution des Denkens | 175 |
| 2. | Das ethische Paradoxon | 178 |
| 2.1 | Zum Verhältnis von Glauben und Erkennen | 182 |
| 2.2 | Das Paradoxon ethischen Handelns | 187 |
| 3. | Kontingenz und Notwendigkeit | 191 |
| 3.1 | Probleme des Freiheitsbegriffes | 193 |
| 3.2 | Spinozas Begriff der Notwendigkeit | 195 |
| 3.3 | Sub specie aeterni – Sub specie aeternitatis | 200 |
| 3.4 | Der Tänzer und das System | 205 |
| 4. | Das Transitorische an der ethischen Existenz | 210 |
| Kapitel 3 | Zur Rekonstruktion religiösen Denkens | 213 |
| 1. | Theorie der religiösen Existenz | 213 |
| 2. | Formen des religiösen Paradoxons | 214 |
| 2.1 | Die erste Form in FURCHT UND ZITTERN | 215 |
| 2.2 | Die zweite Form in der KRANKHEIT ZUM TODE | 217 |
| 2.3 | Zur Paradoxie der Verzweiflung | 224 |
| 3. | Das Transitorische an der religiösen Existenz | 225 |
| 4. | Zum Begriff des Einzelnen | 227 |
| 4.1 | Die Revolution und der Ausgezeichnete | 228 |
| 4.2 | Der Ausgezeichnete in der nachrevolutionären Zeit | 229 |

| | | |
|--|---|------------|
| 4.3 | Der Einzelne und der καιρος | 234 |
| 4.4 | καιρος und Staat | 236 |
| 4.5 | καιρος und Christentum | 239 |
| 5. | Zur devianten Theologie Kierkegaards | 241 |
| Exkurs Max Stirner mit Blick auf Søren Kierkegaard | | 245 |
| 1. | Positionen | 245 |
| 2. | Anthropologie und Politik | 248 |
| 2.1 | Verführung und Verfügung | 248 |
| 2.2 | Menschheit und Tollhaus | 251 |
| 2.3 | Politik und bürgerliche Gesellschaft | 254 |
| 3. | Freiheit und Staat | 257 |
| 3.1 | Weltliche Macht und weltliches Gesetz | 260 |
| 3.2 | Das Transitorische an der weltlichen Macht | 262 |
| 4. | Existenz, Geist, Wahrheit | 264 |
| 4.1 | Existentiellles Denken | 266 |
| 4.2 | Kritik des bürgerlichen Begriffs der Gedankenfreiheit | 268 |
| 4.3 | Wahrheitsbegriffe | 270 |
| 4.4 | Wahrheit, Lüge, Tod | 273 |
| 4.5 | Wahrheit als Eigentum und Wahrheit als Paradoxon | 276 |
| C | Der philosophische Ort | 278 |
| 1. | Der Einzige und der Einzelne | 278 |
| 2. | Zur Kritik von Fichtes Ich-Ich | 282 |
| 3. | Interpretationen des Subjektivitätsbegriffes | 287 |
| 3.1 | Person bei John Locke | 287 |
| 3.2 | Leiblichkeit bei Hermann Schmitz | 290 |
| 4. | Ausblicke | 291 |
| D | Anhang | 294 |
| I | Diagramme | 294 |
| 1. | Zu Kierkegaards Kritik der Subjektivität | 294 |
| 2. | Zur Trinität | 295 |
| 3. | Zum Begriff des Selbsts | 295 |
| 4. | Zur Struktur des Beobachterproblems | 296 |
| 5. | Zum idealistischen Subjektbegriff | 296 |

| | | |
|-----|---|-----|
| 6. | Zur Subjekt – Objekt Relation | 297 |
| II | Abkürzungsverzeichnis | 298 |
| 1. | Abkürzungen für Kierkegaards Schriften | 298 |
| 2. | Abkürzungen für Max Stirners Schriften | 298 |
| 3. | Abkürzungen für Spinozas Schriften | 298 |
| 4. | Abkürzungen für Marx und Engels Schriften | 299 |
| II | Literaturverzeichnis | 300 |
| III | Abstract | 309 |

Die vernünftigen Freigeister sind leichte fliegende Corps, immer voraus und die, die die Gegenden rekognoszieren, wohin das gravitätische, geschlossene Corps der Orthodoxen am Ende doch auch kommt.

Georg Christoph Lichtenberg

A Einleitung

Kierkegaards Texte sind bislang Gegenstand dreier verschiedener Fachdisziplinen gewesen, der Literaturwissenschaft, der Theologie und der Philosophie. Diese drei Disziplinen stellen jeweils unterschiedliche Textsorten aus dem Gesamtwerk in das Zentrum ihrer Forschung. Im Zentrum literaturwissenschaftlicher Betrachtung stehen die literarischen und kunsttheoretischen Texte, konzentriert um *Entweder – Oder*. Die theologische Forschung konzentriert sich auf dasjenige Textkorpus, auf das sich auch die philosophische Forschung konzentriert, nur unter einem anderen Aspekt, obwohl gerade dieser Teil der Kierkegaardschen Texte der uneindeutigste hinsichtlich theologischer oder philosophischer Verortbarkeit zu sein scheint, nämlich die *Bissen*, die *Nachschrift* und die *Krankheit zum Tode*.

Die Diversifikation in diese drei Richtungen der Kierkegaard-Forschung spiegelt durchaus das Ambulatorische der Anordnung des gesamten Kierkegaardschen Textkorpus wider. Auf den ersten Blick scheint das Gesamtwerk Kierkegaards nur einen losen Zusammenhang aufzuweisen, so daß ausgeschlossen zu sein scheint, behaupten zu wollen, Kierkegaard habe eine systematische Philosophie formulieren wollen, statt bloß uneinheitliche Sentenzen zu verschiedenen Themen von sich zu geben. Der Grund für diese Sichtweise liegt aber nicht in der Anordnung der Kierkegaardschen Theorie selbst, sondern in der jeweils eingeschränkten Perspektive der drei genannten Disziplinen auf ihren Untersuchungsgegenstand und hinsichtlich ihrer Stringenz von Theoriebildung und deren Artikulation.

Eine rein literarisch-ästhetische Interpretation vernachlässigt die möglichen theologischen und philosophischen Interpretationen. Eine Literaturtheorie kann theologische und philosophische Fragestellungen weder inhaltlich noch methodisch aufarbeiten. Gerade weil die literaturtheoretische Forschung ihr Augenmerk auf die ästhetischen Abhandlungen in Kierkegaards Textkorpus richtet, liegt eine Gesamtinterpretation außerhalb ihrer Möglichkeiten, da die nicht literaturtheoretischen oder ästhetischen Texte genau diejenigen

Fragestellungen aufweisen, die sich ihrem Zugriff entziehen¹. Die Methoden einer literarischen Interpretation stoßen bei theologischen und philosophischen Fragen an ihre Grenzen.

Theologische Ansätze nehmen die ästhetischen Texte im Sinne ihrer Interpretation der Kierkegaardschen Stadien in ihre Interpretationen mit hinein, erklären sie aber als durch das religiöse Bewußtsein letztlich zu Überwindende. Sie schreiben ihnen, je nach ihrer religionsphilosophischen Ausrichtung, wenn überhaupt einen, dann nur den Wert eines Beispiels dafür zu, wie ein erfülltes Leben eben nicht zu leben sei, oder sie deuten sie als Gegensatz zur christlichen Lehre². Weiterhin, statt scharf zwischen einem philosophischen Thema, der Ethik, und einer theologischen Frage, der nach der wahren Religion, zu unterscheiden, werden Ethik und Religion zusammengenommen als das Ethisch-Religiöse als genuin theologisches Gebiet vereinnahmt. Unter diesem Blickwinkel werden dann auch die philosophischen Texte Kierkegaards untersucht.

Die Philosophie hingegen, die eine Aufarbeitung hätte leisten können, hat Kierkegaards Denken weitgehend ignoriert. Sie hat es einerseits zwar als eine mögliche Konsequenz deutscher idealistischer Tradition interpretiert, andererseits aber doch die Kierkegaard-Forschung selbst eher der Theologie oder einer Mischform von theologisch-philosophischer Bestandsaufnahme überlassen³.

Es ist sicherlich richtig zu sagen, daß der Aufbau von Kierkegaards Theorieentwurf nicht den Anforderungen einer systematischen Philosophie entspricht. Es ist ebenso richtig, zu sagen, daß Kierkegaard als Autor gelesen werden kann, dessen Verklausulierungen seiner eigenen Biographie Konversionen von einem religiösen Lager zum anderen, katholisch zu protestantisch und umgekehrt, zu unterstützen vermag. Es ist auch möglich, Kierkegaard aus Gründen psychologischer Natur zu lesen und sowohl seine wie auch die psychische Verfaßtheit der Rezipienten in den Vordergrund der Betrachtung zu stellen. Es ist aber unrichtig, diese psychologisch- biographischen Lesarten zuungunsten des Versuchs einer systematisierenden Lesart hervorzuheben und eine systematische Interpretation für unmöglich zu erklären. Niemand wird daran gehindert, Kierkegaard zu lesen und aus dieser Lektüre unmittelbare Schlüsse zu ziehen. Das heißt aber nicht, daß diese Art der Interpretation dem Kierkegaardschen Theorieansatz gerecht wird. Aus dieser Sachlage, daß drei unterschiedliche Disziplinen mit ihren unterschiedlichen methodischen Herangehensweisen Kierkegaards

¹ Vgl. Als erstes Beispiel dafür Möllers Rezension der *Leidensgeschichte* in den *Stadien*

² Vgl. *Überwegs Grundriß* und Figal, *Klassiker der Religionsphilosophie*

³ Zur Kritik und Untersuchung der Kierkegaard Forschung vgl. Klaus M. Kodalle, *Die Eroberung des Nutzlosen*, Dritter Teil: Kierkegaard in der ‚Kritischen Theorie‘ und in der ‚Dialektischen Theologie‘ H. Deusers, sowie Vierter Teil: Im Dialog mit der Kierkegaard Forschung.

Texte interpretieren, und darüber hinaus die biographischen Lesarten mehr verwirren als erhellen, rührt es her, daß eine Gesamtinterpretation bisher nicht geleistet werden konnte.

Im Gegensatz nun zu den genannten diversifizierenden Lesarten wird hier vorgeschlagen, das strukturierende einheitliche Prinzip in der Theorie sowohl als auch der Anordnung der Texte Kierkegaards aufzusuchen und damit die Möglichkeit zu begründen, das komplexe Arrangement der Texte auf seinen philosophischen Kern hin zu prüfen. Zu untersuchen sind ausgehend von der skizzierten Sachlage in einer Arbeit über den Gesamtzusammenhang Kierkegaardschen Denkens nicht nur die als genuin philosophisch geltenden Texte, sondern ebenfalls diejenigen Texte, die von den genannten drei Disziplinen in das Zentrum ihrer Forschung gestellt worden sind. Soll zu halten sein, daß Kierkegaards Denken zu systematisieren ist, muß in diesem Textkorpus ein Prinzip zu finden sein, welches das dort enthaltene Theoriearrangement strukturiert.

Dieses strukturierende Prinzip ist der Begriff der Subjektivität, der von Kierkegaard in ganz dezidierter Weise verwendet wird. Interpretationen Kierkegaards nehmen entweder die Existenz einer subjektivistischen ‚black box‘ als eine Art innerer Bühne für psychologische Prozesse oder Entscheidungsfindung als gegeben hin. Oder aber der Begriff Subjektivität ist aus dem Grunde zu dekonstruieren, daß Subjektivität von vornherein nicht existent sein kann. In dieser Arbeit ist das Ziel weder die Methode der Dekonstruktion infrage zu stellen noch die Tatsache, daß mentale Prozesse stattfinden und Entscheidungen getroffen werden. Dieses wäre ein gänzlich anderes Thema. Das Ziel ist, zu zeigen, daß der Begriff der Subjektivität, so wie Kierkegaard ihn einführt, einer epistemologischen Zwecksetzung dient.

Wenn Wissenschaft, einschließlich der Philosophie, und Alltagserfahrung nur approximatives und weder universales sicheres Wissen, noch Wahrheit vermitteln können, was Kierkegaard bereits in seiner Programmschrift, dem *Begriff der Ironie* ausführt, ist die Konstruktion einer Philosophie das logische Resultat, die behauptet, daß Subjektivität die einzige Wahrheit in einer kontingenten Welt ist. Wenn Wahrheit weder durch sorgfältiges Nachdenken noch durch sorgfältige Empirie zu erreichen ist, scheint es keine anderen Mittel zu geben, zur Wahrheit zu kommen als Wahrheit zu subjektivieren. Subjektivität ist Wahrheit, Subjektivität führt zur Wahrheit. Aber was ist das für eine Wahrheit, die keinerlei objektive Kriterien benötigt, um als Wahrheit zu gelten?

Um das herauszufinden, entwickelt Kierkegaard drei unterschiedliche Formen: die ästhetische, ethische und religiöse Subjektivität, die er dem bürgerlichen Persönlichkeitsbegriff gegenüberstellt, und kommt schließlich zu folgendem Ergebnis: Wahrheit muß bestimmt werden als negative Wahrheit, d.h. als die abstrakteste Form, das

zentrale Paradox auszudrücken, daß es wahr ist, daß es Wahrheit nicht gibt. Die Spirale der Reflexion führt sowenig zur Wahrheit wie die dialektische Spekulation, denn Wahrheit ist entweder absolut oder sie ist nicht. Sie kann kein Teil eines dialektischen Ganzen sein. Wir können nichts wissen und nichts gewiß sein.

Dies ist Kierkegaards Antwort auf die drei philosophischen Fragen Kants, erstens die Erkenntnis, zweitens das Handeln und in der dritten den Glauben betreffend. Die Antwort Kierkegaards fällt anders aus als die Kantische, in der Wissen operationalisierbar ist und Erkenntnis eine bestimmte Funktion hat. Insofern ist Kierkegaards Nicht-Wissen auch kein sokratisches methodisches Nicht Wissen. Er geht noch weiter und folgert aus der Tatsache, daß wir nichts wissen können, daß das einzig Gewisse die subjektive Gewißheit ist; Gewißheit unterscheidet sich vom Wissen, das objektivierbar sein muß, da es sonst kein Wissen ist. Subjektive Gewißheit ist aber nicht verallgemeinerbar, sie bleibt auf den Einzelnen beschränkt.

Die Bemühungen um Erkenntnis in der ersten Form, der ästhetischen Subjektivität, enden in der subjektiven Gewißheit, daß nichts erkannt werden kann. Die Frage *Was können wir wissen?* wird negativ beantwortet. Auf die Frage *Was sollen wir tun?* antwortet die ethische Subjektivität ebenfalls: Nichts; d.h., das von Kant in dieser Frage angesprochene Problem ethischer Denk- und Handlungsweisen im staatlich-gesellschaftlichen Bereich wird reduziert auf die Unmöglichkeit richtigen Denkens und Handelns überhaupt. Zu glauben in der Hoffnung auf Unsterblichkeit, ist eine gefährliche Angelegenheit, denn diese Hoffnung kann sich als höchst trügerisch erweisen. In der Hoffnung auf Unsterblichkeit an Gott zu glauben, ist ein willkürlicher Akt des menschlichen Geistes, der vor Gott keinen Bestand hat. Daher, so folgert die religiöse Subjektivität, darf ich auf nichts hoffen.

Die Frage *Was können wir wissen?* kann nur ästhetisch-intellektuell beantwortet werden, weder ethisch noch religiös. Der Ethik geht es nicht um Wissen, sondern, wie gesagt, um Handeln und der Religion um den Glauben. *Was sollen wir tun?* ist eine ethische, keine epistemologische Frage nach möglichen tradierten Wissensbeständen oder neuer Erkenntnis, und sie ist auch keine rein theologische Frage, allenfalls eine Frage innerhalb der Moraltheologie⁴. *Was darf ich hoffen?* bezieht sich nicht auf das Erlangen irdischer Fortune, sondern ist die rein theologische Frage nach dem jenseitigen Heil. Die Wissensfrage schließt die Frage nach der möglichen Erkenntnis Gottes ein. Es findet sich also in der

⁴ Die Moraltheologie wird in der Form der Mynsterschen Theologie von Kierkegaard auf das Heftigste bekämpft. Vgl., Kap.III,4

Kierkegaardschen Triade die Triade der Kantischen Metaphysik wieder: *Gott, Freiheit und Unsterblichkeit*⁵.

Es wäre zwar möglich, noch weitere Formen von Subjektivität zu konstruieren, aber zur Diskussion und Beantwortung der Kantischen Fragen reichen die drei von Kierkegaard konstruierten Formen völlig aus. Das gesamte Feld philosophischer Diskussion ist damit eröffnet.

Weil, schließt Kierkegaard also, universelles Wissen nicht systematisch erworben werden kann, sondern sich nur zufällig einstellt, muß es als kontingent angesehen werden. Ebenso kontingent ist es um das bestellt, was wir Wirklichkeit nennen. Wenn Möglichkeit sich in Wirklichkeit verwandelt, ist diese bestimmte Wirklichkeit, aber es ist unmöglich zu bestimmen warum oder wie aus einer Möglichkeit eine bestimmte Wirklichkeit geworden ist. Noch sind die Ursachen und Gründe dafür auffindbar, welche von verschiedenen Möglichkeiten Wirklichkeit geworden ist und welche nicht. Daher kann weder Rationalität noch Vernunft als zum Fortschritt treibende Kraft im menschlichen Geist wie in der menschlichen Geschichte angesehen werden. Geschichtsphilosophie im Hegelschen Sinne ist heterodoxe Philosophie, daher überhaupt keine Philosophie. Im Gegensatz zu Hegels kausaler Systematik führt Kierkegaards ambulante Methodik in einem Dreierschritt von einer Evolution der Vernunft weg.

Erstens, als Wissen bleibt bloß paradoxe Logik statt wissenschaftlicher oder ethischer Entwicklung. Dieser Schluß ist das Maximum an Einsicht, die das Individuum des intellektuellen-ästhetischen Stadiums zu erreichen vermag. Zweitens, das Individuum des ethischen Stadiums nimmt Zuflucht zu in sich geschlossener Resignation, nachdem es erkennen mußte, daß auch ethisches Handeln impliziert, paradox zu handeln. Schließlich hinterläßt die Verzweiflung, als anthropologische Kategorie im religiösen Stadium entdeckt, dem Individuum die Erkenntnis, daß es aus dem zentralen Paradox keinen auf die Vernunft gegründeten Ausweg gibt.

Die drei Subjektivitätsformen, ästhetisch-intellektuell, ethisch und religiös, sind voneinander getrennt, was nicht bedeutet, daß ihre Grenzen nicht überschritten werden könnten. Aber, ist der *salto mortale*⁶ einmal vollzogen, ist die Rückkehr zum vorherigen Stadium nicht mehr möglich. Während in früheren philosophischen Entwürfen sich das menschliche Bewußtsein schrittweise zur höchsten intellektuellen Macht entwickelt, die ihm ermöglicht, überwundene Zustände hinter sich zu lassen und einen eudämonistischen Zustand zu erreichen, ist

⁵ Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*.

⁶ Scholz, *Hauptschriften zum Pantheismusstreit*

Kierkegaard Individuum zu der Erkenntnis verdammt, daß die Verzweiflung es nicht verläßt, auch dann nicht, wenn es die höchste geistige Klarheit erreicht hat.⁷

Abgeschlossen voneinander sind die Subjektivitätsformen noch in einem zweiten weitergehenden Sinn. Kierkegaard verwendet die Kategorie Subjektivität nicht nur, um den Entwicklungsprozeß im obigen Sinne umzukehren. Der Begriff Subjektivität selbst ist nicht einheitlich, sondern wird für die drei Subjektivitätsformen unterschiedlich definiert. Es ist auch keine, in Kierkegaards Denken von vornherein unmögliche, Steigerung angelegt. Es wäre auch widersinnig Subjektivität komparativisch oder superlativisch auffassen zu wollen. Es haben aber alle drei Begriffe eine schmale, aber gemeinsame Basis.

Diese minimale Basis ist zunächst nur das Postulat der Einheit von Leib und Seele, im Sinne von *corpus* und *anima*. Diese Einheit macht Subjektivität aber noch nicht aus, sondern ist bloß das, was ebenso einen *Blumenkohl*⁸ ausmacht. Die Einheit von Leib und Seele ist nichts anderes als das rein biologische Leben. Dieses Postulat bleibt als reine Erfahrungstatsache ontologisch fürs erste unbegründet. Das muß aber nicht als Schwäche der Kierkegaardschen Philosophie gewertet werden, denn es kommt zunächst auf die Definitionen und nicht auf deren ontologische Verankerung an.

Ästhetisch-intellektuelle Subjektivität wird definiert als Einheit von Leib und Seele als Basis für den Geist.⁹ Geist wiederum ist bestimmt von physischer Realität und logischer Idealität, in Kierkegaards Termini, von *Endlichkeit* und *Unendlichkeit*. Kierkegaards Konzeption kann folgendermaßen übersetzt werden: Ästhetisch-intellektuelle Subjektivität setzt sich zusammen aus individuellen psychophysischen Prozessen und mentalen Prozessen. Die mentalen Prozesse selbst wiederum sind aneinander gekoppelt durch zeitliche Dauer unterworfenen, Physis und von ewiger Dauer seiendem *λογος* im weitesten Sinne.

Ethische Subjektivität wird von Kierkegaard gleichgesetzt der *Existenz*.¹⁰ Existenz ist zwar auch bestimmt durch menschliches Denken und menschliches Sein, aber Denken und Sein allein machen Existenz nicht aus. Sie schließen zwar die Einheit von Leib, Seele und Geist in sich ein, aber die Existenz ist wiederum ein Drittes von Denken und Sein Unterschiedenes. Anstelle der physikalischen Dimension von Zeitlichkeit, der ewige Dauer ebenso zuzuordnen ist wie Dauer überhaupt, tritt eine metaphysische Dimension, die Zeitlichkeit und Außerzeitlichkeit umfaßt. Diese Dimension und die Einheit von Denken und Sein macht erst die eigentliche Form der ethischen Subjektivität aus.

⁷ Vgl. im Kapitel über Subjektivitätstheorien jüngster Zeit: Alfred Seidel, *Bewußtsein als Verhängnis*

⁸ Sartre, *Ist der Existentialismus ein Humanismus*, S.11

⁹ Vgl. *Begriff der Angst* und *De omnibus dubitandum est*

¹⁰ *Bissen und Nachschrift*

Religiöse Subjektivität wird definiert als *Selbst*. Das Selbst weist eine dem Geist in der Definition der ästhetisch-intellektuellen und der Existenz in der Definition der ethischen Subjektivität analoge Struktur auf. Selbst bezeichnet wie Geist oder Existenz kein konkretes individuelles Denken oder Empfinden. Es ist abstraktes, entweder autopoietisches Selbstverhältnis oder Geschöpf.

Als autopoietisches Selbstverhältnis ist das Selbst aber gerade nicht religiöse Subjektivität. Kierkegaard denkt die Autopoiesis nicht als einen evolutionären Prozeß sondern als selbstschöpferischen Willensakt. Dieser Akt, so folgert er, ist weder ein freiheitlicher noch verhilft er dem Individuum zur Freiheit, sondern führt deshalb in jede Form von Verzweiflung, weil er erstens nur die eine Seite der Alternative ist und damit aus der anderen ableitbar und zweitens, weil zuviel zu Unterschiedliches gewollt werden kann, das aber nie zur Erlösung führen kann. Erst aus der Fremdsetzung und dem Gehorsam gegenüber dieser Fremdsetzung erwächst dem Individuum wahrhafte Religiosität und mit ihr die Freiheit, d.h., aus der Perspektive der religiösen Subjektivität von den Zwängen ästhetisch-intellektueller Lebensweise und ethischer Existenz unabhängig zu sein.

Es ist nicht so, daß die Definition des Selbst die Definitionen der beiden anderen Subjektivitätsformen einschlosse. Das Selbst zu verstehen als eine Art letzter Stufe die vorausgegangenen Stufen in sich begreifend, könnte zu der Vermutung führen, die religiöse Form der Subjektivität enthielte die beiden vorausgegangenen Formen in sich und „hebe“ sie auf. Hätte Kierkegaard dies so gedacht, wäre die Konzeption des Sprunges¹¹ von einer zur anderen Form überflüssig. Dann wäre ein zwangloses Changement zwischen den Subjektivitätsformen möglich, oder eine prinzipiell abschließbare Entwicklung menschlicher Vernunft, wie sie in geschichtsphilosophischen Entwürfen postuliert wird. Kierkegaard setzt voraus, daß jeder Mensch ein Einzelner ist, möge er sich dessen bewußt sein oder nicht. Ist er sich dessen nicht bewußt, täuscht er sich über sich selbst und sein Verhältnis zu seiner Umwelt.

*Ich habe nur einen Freund, es ist Echo.*¹² Der Einzelne der ästhetischen Existenzweise beschäftigt sich vorzugsweise mit sich selbst. Er ist der Perzeption und der Reflexion dieser Perzeption verhaftet. Zentrum seines Denkens sind seine eigenen Erfahrungen, seine eigene Affektivität, und sein Denken selbst. Selbstherrschaft und Selbstbegrüßung bedeutet in seinem Falle aber nicht Selbstberuhigung. *Acquiescentia* erreicht er nicht. Den religiösen Einzelnen bestimmt sein exklusives Verhältnis zu Gott. *Er existiert als der Einzelne im*

¹¹ Vgl. Adorno, S.162

¹² Diapsalmata, EO I, S.36

Widerspruch zum Allgemeinen,¹³ sowohl dem ästhetischen als auch dem ethischen Allgemeinen. Am Beispiel des Einzelnen in der ethischen Existenzweise kann am besten erläutert werden, was unter dem Begriff des Einzelnen zu verstehen ist.

...*der Einzelne ist sich selbst das Maß...*,¹⁴ ist eine auf Sokrates zurückgehende Überlegung. Sokrates bezieht sich auf den *Sophistes*, wenn er Hermogen konfrontiert. *Wohlan laß uns sehen, Hermogenes, ob dir vorkommt, daß es auch mit den Dingen ebenso steht, daß ihr Sein und Wesen für jeden besonders ist, wie Protagoras meinte, wenn er sagt, der Mensch sei das Maß aller Dinge...*¹⁵ Für jeden einzelnen sind die Dinge, die er sieht und so wie er sie sieht wirklich und wahr, führt Sokrates Protagoras' Überlegungen zuende. Sokrates zielt im weiteren Verlauf des Dialogs jedoch im Gegensatz zu Protagoras darauf, daß auch den Dingen Eigenschaften zukommen, die sie unverwechselbar machen, das an ihnen etwas Objektives sein muß, daß sie erkennbar macht.

Kierkegaard behauptet gegenüber dieser Auffassung nicht ohne Folgen die Einzelheit des Menschen. Wenn der Einzelne Maßstab von Wahrheit und Wirklichkeit ist, ist das einzige Wahrheitskriterium seine Gewißheit. Gewißheit wird somit Wahrheit gleichgesetzt. Daß der Einzelne das Maß seiner selbst ist, bezieht sich aber nicht nur auf die gegenständliche Erkenntnis sondern ebenso auf das eigene Handeln, nicht aber auf das Handeln anderer, sofern es ihn nicht betrifft. Handlungsvorschriften und -regeln müssen nicht sozialen Kriterien genügen, sondern einzig und allein den Kriterien des sie Formulierenden und nach ihnen Handelnden. Der Einzelne versteht sich als Zentrum seiner selbst und seiner Welt. Vom Individuum ausgehende Erklärungen des Verhältnisses zwischen Individuum und seiner sozialen wie gegenständlichen Umwelt werden damit, daß *der Einzelne sich selbst das Maß* sei, verschärft. Mit diesem Prinzip werden regulierende Eingriffe in die Denk- und Handlungsprozesse von der Objektseite der Distinktion zwischen Subjekt und Objekt her ausgeschlossen. Epistemologische und ethische Selbstreferentialität in dieser Verabsolutierung gedacht führt weit über die ursprüngliche kartesianische Subjektkonzeption hinaus. *Cogito* heißt nicht mehr und nicht weniger, daß im Denken die Wahrheit des Gedachten und die Gewißheit des Denkinhaltes nicht integriert ist, sondern das *cogito* hält nur eines fest, daß überhaupt gedacht wird und dies ist die einzige bloß formale Gewißheit. Der Schluß vom Denken auf die Existenz des Denkenden ist bereits bei Descartes fragwürdig begründet. Aber das ist hier nicht das Thema.

Mit dem *Cogito* ist weder über das Objekt des Denkens etwas ausgesagt, noch darüber, wie

¹³ Furcht und Zittern, S.66

¹⁴ *Bissen*, S.37

¹⁵ Platon, *Kratylos*

über das Objekt geurteilt wird. Die Subjekt-Objekt-Distinktion wird durch das *Cogito* insofern erst begründet. Auch über die Art und Weise des Urteilens und die Kriterien eines zu fällenden Urteils ist mit der Grundlegung des Erkenntnissubjektes noch nichts gesagt. Urteile gehören zwar offensichtlich bereits hier „irgendwie“ zur Subjektseite der Distinktion, aber Urteilkriterien lassen sich nicht aus der Subjektseite allein herleiten.

Anders ist es, wenn Selbstreferentialität selbst als Kriterium des Denkens und des Urteilens gilt. Unter diesen Umständen bedeutet das, daß das Maß, das der Einzelne sich selbst ist, erste Instanz der Grundlegung seines Denkens und letzte Instanz zur Begründung seiner Urteile ist. Im Gegensatz zur Theorie des Erkenntnissubjektes als einer Seite der Subjekt-Objekt-Distinktion, in der die Relationen von Subjekt und Objekt erst noch zu etablieren sind, ist die Theorie der Selbstreferentialität des *Einzelnen* hinsichtlich von Erkenntnis und Urteil ein extremer Individualismus. Die Unterscheidung selbst wird hier in die Selbstreferentialität integriert. Das andere hat aufgehört zu existieren. Damit ist der *Einzelne* ungestörter Herr des eigenen gedanklichen Prozessierens, intern unabhängig von den Dingen der Welt und immun gegen Zuschreibungen von Denk- und Handlungsweisen.

Der Begriff des *Einzelnen* ist so gesehen die Grundlage und das verbindende Glied zwischen den drei von Kierkegaard konstruierten Formen subjektivistischer Erkenntnis- und der ihr entsprechenden Lebensweise und bildet den Grenzbegriff zur *bürgerlichen Persönlichkeit*, die über ihr Verhältnis zu sich selbst und zu ihrer Umwelt der Selbsttäuschung erliegt.

Deutlich wird die Differenz beider, wenn Kierkegaard Subjektivität und bürgerliche Persönlichkeit bezogen auf das zwischen ihnen herrschende, die praktische Lebensführung betreffende Spannungsverhältnis vergleicht. Während der subjektivistische Einzelne sein mit sich selbst Prozessieren als einzige Wirklichkeit setzt und betont, wird die bürgerliche Persönlichkeit im sozialen, juridischen, ökonomischen und politischen Umfeld in eindeutig definierbaren Grenzen verortet. Interne subjektive Prozesse gelten als sozial nicht vertragsfähig, weil nicht objektivierbar.

Denken und Handeln der bürgerlichen Persönlichkeit muß für ihre Umgebung erwartbar und kalkulierbar sein. Abweichungen von einem kalkulierbaren Verhalten gelten als Devianz von einem der bürgerlichen Persönlichkeit zugerechneten „eigentlichen Ich“. Die bürgerliche Persönlichkeit internalisiert ihr zugerechnete Denk- und Handlungsweisen und transformiert diese in einen Begriff von sich selbst, ihr „eigentliches Ich“. Sie definiert sich via Internalisierung der Zuschreibungen ein schwer faßliches aber konkret gedachtes „Selbst“, mit dem sie in ihrer sozialen, juridischen, ökonomischen und politischen Welt operiert. Kernbegriff der hier entwickelten bürgerlichen Persönlichkeit ist die individuelle Souveränität

eines seine Fähigkeiten allseits in Freiheit entwickeln und genießen könnenden, und dabei seiner selbst bewußten Subjektes. Diese Selbstkonzeption wird in das Reich der Fiktion verwiesen.

Es entstehen zwischen bürgerlichen Persönlichkeiten komplexe Beziehungsgeflechte, deren Basis Zuschreibungsformulare sind, denen alle in diese Beziehungsgeflechte Verstrickten entsprechen müssen, um als mit sich selbst identische Person definiert und anerkannt werden zu können. Weder der Begriff des „eigentlichen Ich“ noch der Begriff des „Selbst“ entsprechen in dieser Verwendungsweise den Begriffen Kierkegaards. Für Kierkegaards Subjektivitätskonzeptionen ist die Basis der Identitätsbildung durch Zurechnung explizit ausgeschlossen.

Das Kriterium zur Unterscheidung der emphatischen Subjektivität von der bürgerlichen Persönlichkeit wird aus der Differenz von Ewigkeit und Geschichte abgeleitet. Historizität gilt in dieser Konstellation als eine Ansammlung kontingenter Einzeldaten, nicht aber als teleologischer Prozeß. Aus den Einzeldaten läßt sich zwar eine Systematik konstruieren, in der aber die emphatische Subjektivität nicht aufgeht. Die bürgerliche Persönlichkeit ist in eine systematische Teleologie eingebunden, die emphatische Subjektivität flottiert frei. Die bürgerliche Persönlichkeit täuscht sich über ihre eigene Unfreiheit, indem sie kontingenten historischen Ereignissen einen Sinn unterlegt. Die emphatische Subjektivität dagegen verdankt ihre Freiheit der Transzendenz, die sie vom Geschäft mit der Welt befreit. In letzter Konsequenz verschafft die Möglichkeit, den Hiatus zwischen Freiheit und Notwendigkeit transzendieren zu können, dem Einzelnen *sive* der emphatischen Subjektivität das Bewußtsein eines ungleich höheren Freiheitspotentials als der Begriff von Freiheit als Einsicht in die Notwendigkeit. Indem sich der Einzelne aller Bindungen entledigt, erhält er eine unbedingte Handlungsfreiheit. Damit ist er politisch geworden.

Sowohl das Konzept der Subjektivität als auch das der bürgerlichen Persönlichkeit haben ihren Ursprung in einer Theorie des Ich. Die Theorie des Ich wird kritisiert, gespalten und mit dieser Spaltung als eine eigenständige Philosophieform verworfen.

Die problematische Sachlage, die eingangs geschildert wurde, daß sich drei unterschiedliche Fachdisziplinen unter Vernachlässigung der Schwerpunkte und Resultate der anderen jeweils nur mit einem Teilbereich der Gesamtheorie beschäftigen, spitzt sich zu unter dem Aspekt des Arrangements der Gesamtheorie. Kierkegaard geht im Aufbau seiner Theorie nicht linear vor, sondern strukturiert sie perambulatorisch um Zentren. Bei der Interpretation seines Konzeptes wird der Stellenwert der Polyonymität des Textkorpus zu wenig betrachtet.

*Wenn jemand auf die Weise, unbekannt mit dem gebildeten Umgang einer entfernenden Idealität, durch mißverstandenes Eindringen auf meine faktische Person, sich den Eindruck der pseudonymen Bücher verwässert hat, wenn er sich selbst genarrt hat, w i r k l i c h dadurch selbst genarrt hat, daß er mit meiner persönlichen Wirklichkeit sich abzuschleppen erreicht hat, anstatt mit der doppeltreflektierten leichten Idealität eines dichterisch-wirklichen Verfassers zu tanzen, sich selbst paralogistisch sich (frech) aufdrängend dadurch betrogen hat, daß er in sinnloser Weise meine private Einzelheit aus der ausweichenden dialektischen Doppelheit qualitativer Gegensätze herausbekommt: so ist das wahrlich nicht meine Schuld,...*¹⁶ Dies ist Kierkegaards eigenes Argument gegen eine psychologisch – biographisch reduktionistische Deutung des Textkorpus, keine Inszenierung eines Geheimnisses.¹⁷ Die Antwort Kierkegaards auf die Angriffe bereits zu seinen Lebzeiten reduktionistisch verfahrenender Kritiker und Interpreten hat von ihrer Gültigkeit nichts verloren. Gleichgültig welche Motive einen Leser bewegen, zu einer bestimmten Lektüre zu greifen, sie liegen in jedem Falle beim Leser, nicht bei der Lektüre. Sicherlich laden die Kierkegaardschen Schriften zu divergierenden Lesarten ein, die alle ein mehr oder weniger komplexes Verständnis erzeugen, auch seinen Ansatz zu philosophieren auf persönliche Umstände zurückzuführen mag legitim sein, aber nicht sein Denken nur auf diesem Hintergrund zu beurteilen. Herausfinden zu wollen, welches Pseudonym der wirkliche Kierkegaard ist, ist müßig.

Seine Selbstäußerungen sind hinsichtlich ihrer Bedeutung für die Pseudonymität der Schriften nicht hinreichend geprüft worden. Wenn er sagt, in den pseudonymen Schriften sei kein einziges Wort von ihm selbst,¹⁸ ist das zunächst einmal wörtlich zu nehmen. Das bedeutet jedoch, daß die autonom veröffentlichten Schriften ihm so zugerechnet werden können, daß sich eine eins zu eins Relation ergibt, was wiederum aber nicht bedeutet, daß diese Schriften aus dem Gesamtkontext herausfielen. Sie gehören auf eine gewisse Weise zu dem Gesamtkonzept dazu, insofern Kierkegaard mit ihnen durchaus eine theologisch-politische Absicht verfolgt. Das Verhältnis von Polyonymität und Selbstdarstellung ist auch nicht aus den *Schriften über sich selbst* oder aus den *papirern* eindeutig zu bestimmen.¹⁹ Die *Schriften über sich selbst* dienen der Selbstinszenierung und Selbstdarstellung. Sie für

¹⁶ NS, S.342

¹⁷ Die Motivation, aus der heraus Philosophie betrieben wird, sagt rein gar nichts über die Qualität des Denkens und des Denkers aus. Allein eine Beurteilung seiner Schriften, nicht aber seiner persönlichen Verfaßtheit, ist legitimes philosophisches oder philosophiehistorisches Arbeiten.

¹⁸ NS, S.340

¹⁹ Vgl. Henning Fenger, *Kierkegaard. The Myths and their Origins*, New Haven and London 1980. Fenger berichtet von der Tendenz Kierkegaards, fertige Manuskripte solange aufzubewahren, bis er den Zeitpunkt ihrer Veröffentlichung für geeignet hielt.

autobiographische Mitteilungen zu halten, hieße sie mißzuverstehen.

Seine eigene Position zu seinem Gesamtwerk bestimmt Kierkegaard folgendermaßen: *Denn meine Verhältnis-Stellung ist die Einheit des Sekretärseins und, recht ironisch, des dialektisch reduplizierten Verfasser-Seins von dem Verfasser oder den Verfassern.*²⁰ Kierkegaard entwickelt seine Theorie menschlicher Existenz kontrastiv zur systematischen Philosophie als dreifach gegliedertes Gedankenexperiment zur Inszenierung emphatischer Subjektivität. Statt einer einheitlichen Systematik oder Abfolge von Denkmustern und Denkfiguren werden parallel Denk- und Existenzformen entworfen, die ein ironisches Gesamtkonzept bilden. Es werden ästhetisch - intellektuelle, ethisch-selbstreflexive und religiös-exklusive Modelle von Lebenswelten in ihrem Verhältnis zueinander und in ihrem Verhältnis zur bürgerlichen Normalperson bestimmbar. In Szene gesetzt werden in einer Laborsituation Themen der systematischen Philosophie, die in den drei genannten Modellen variierender Betrachtung unterzogen werden. *Sekretär* zu sein ist in diesem Zusammenhang nichts anderes als eine metaphorische Bezeichnung der Tätigkeit, die settings der Experimente zu kontrollieren, die Ergebnisse zu registrieren und zu formulieren.

Die Phänomenbeschreibung, die Hypothesenbildung und die Versuchsanordnung werden vorher vom *Verfasser*, dem Leiter des Experiments getroffen. In diesem Sinne muß die Dissertation Kierkegaards, *der Begriff der Ironie*, als Programmschrift angesehen werden. Sie enthält alle Thesen und Überlegungen, die in den späteren Texten ausgeführt werden. Es finden sich die Ansätze zur Theorie der Subjektivität in der Diskussion Kants und Fichtes. Die Methode der indirekten Mitteilung ist angelegt in der Analyse der sokratischen Ironie, die Selbstinszenierung in der Einschätzung des Aristophanischen Sokrates als des approximativ „wahren“ Sokrates. Die Kritik an Hegel mündet in eine Theorie der Möglichkeiten und Leistungsfähigkeit von Ironie überhaupt. Von hier aus ist die Frage zu beantworten, warum der Aufwand an polyonymer Strukturierung notwendig ist.

Strukturierung durch Pseudonyme dient erstens der Abgrenzung von den im *Begriff der Ironie* angelegten Theorieteilen gegeneinander und ermöglicht die Einordnung dieser Theorieteile in das Gesamtkonzept.²¹

Zweitens, und dies ist ein schwerwiegenderes Argument, liquidiert Kierkegaard mit der gegenseitigen Kommentierung der pseudonymen Autoren ironisch im Vorfeld einseitige Interpretationen, deren Ziel ist, herauszufinden, welcher der pseudonymen Autoren die Philosophie Kierkegaards repräsentiert. Der metaphorische *Sekretär/Verfasser*, der philosophische Ironiker, ist der Grenzgänger, der, das Gesamtkonzept im Überblick

²⁰ NS, S.341

²¹ *An ihren Namen sollt ihr sie erkennen.*

behaltend, auf den Grenzen zwischen den drei Inszenierungsformen, Ästhetik, Ethik und Religiosität flaniert. Kierkegaard hat es unmöglich gemacht, ihn nur mit einem Teil des Gesamtkonzeptes zu identifizieren.

Der extreme Individualismus, zu dem Kierkegaards Theorie der Subjektivität kondensiert, hat eine lebensweltliche Parallele im Dandy. Das führt zu einer dritten, etwas sinistren Erklärung der Polyonymität in der Autorschaft Kierkegaards. Das Gesamtwerk „eingekleidet“ in Pseudonyme²² ist auf einer Ebene die fingierte Autobiographie eines Dandys. Wenn auch die Schriften Kierkegaards über sich selbst, postum veröffentlicht, nicht als Äußerungen Kierkegaards über Kierkegaard gelesen werden können, so ergeben sie doch im Zusammenhang mit dem persönlichen Habitus Kierkegaards und der Corsaren-Affäre das Bild eines Dandys. Inwieweit diese Inszenierung auch nur annähernd Kierkegaards Persönlichkeit trifft, sei dahingestellt. Sie gehört in jedem Fall zum Arrangement hinzu.

Die autobiographische Fiktion läßt sich auf zweierlei Arten deuten. Der Arrangeur tritt hinter sein Arrangement demonstrativ zurück und zeigt sich damit als Autor seiner selbst nur auf indirekte Weise. Als Philosoph stellt er sich aber gerade auf diese Weise in den Mittelpunkt seiner Gesamtkonzeption. Diese Deutung ließe sich an die Tradition des Philosophen mit der Maske anschließen.²³

Diese Deutung widerspricht der zweiten Möglichkeit, der dekonstruktivistischen Deutung, daß Kierkegaard die objektbezogene Philosophie und eine eindeutige Autorschaft aufgibt. Diese Deutung steht in einer postmodernen Tradition. Diese postmoderne Tradition birgt allerdings ein Problem. In ihr verschwindet sowohl das Subjekt des *cogito*, als auch Subjektivität im Sinne Kierkegaards. Eine reine Text zu Text Produktion hat den besonderen Hintergrund, daß für eine solche Lesart vorausgesetzt wird, daß alle Prozesse subjektlose und damit auch objektlose Prozesse sind.²⁴ Es gibt unter diesen Voraussetzungen kein Außerhalb von Texten und damit auch keine Außenwelt. Zwar bleibt dieser Lesart erspart, sich um biographisch historische Details zu kümmern, allerdings müßte sie auch das Reden über außenweltlich relevante Probleme aufgeben. Dies ist aber bei philosophischen Texten, die sich gerade um Klärung von Verhältnissen bemühen, nicht zu machen.

Favorisiert wird in dieser Arbeit die erstere Lösung, die aber im Fortschreiten der Analyse modifiziert werden wird. Diese Deutung ermöglicht, von Kierkegaards Intentionen als Autor und Philosoph zu sprechen, ohne seine Intentionen mit den Intentionen, den Thesen und deren

²² Vgl. Thomas Carlyle, Sartor resartus

²³ Vgl. Leo Strauss. Nicht wie Mark C. Taylor meint, sokratischer Mäeutik dienend, sondern sokratisch-polemisch: Aristophanes

²⁴ Peter Bürger, *Das Verschwinden des Subjekts*

Durchführung seitens der Pseudonyme oder eines Pseudonyms zu identifizieren.

Die These, die im Folgenden weiter untersucht wird, ist unter Berücksichtigung der einleitenden Bemerkungen folgendermaßen zu formulieren. Es ist Kierkegaard mit der polyonymen Aufspaltung seines theoretisch-experimentellen Ansatzes in drei unterschiedliche Formen von individualistischer Philosophie gelungen, aus einer Binnenperspektive emphatisch subjektivistische Existenzentwürfe gleichzeitig zu pointieren und zu sprengen, was einer begrifflichen Kritik der Subjektivität von einem äußeren Standpunkt her nicht möglich wäre.

Er hat es aus folgenden Gründen sowohl schriftstellerisch als auch in Abhandlungen getan. Zum ersten sind dies dem Konzept inhärente Gründe. Ästhetische Subjektivität kann sich nur schriftstellerisch äußern; religiöse selbstgewiß und erbaulich in predigtartigen oder zweifelnd in phänomenologischen Diskursen. Abhandlungscharakter hingegen haben die philosophischen Schriften, die von einer zentralen These ausgehen.

Der zweite Grund ergibt sich aus dem Gegensatz von systematischer und ambulatorischer Philosophie. Systematische Philosophie interessiert sich für eine vollständige Erklärung von Welt, ungeachtet dessen, ob diese erfolgreich ist oder nicht. Ambulatorische Philosophie²⁵ interessiert sich für die subjektiven Perspektiven und die subjektiven Konstruktionen von Welt. Ambulatorische Philosophie ist aber ebenso an der Beobachtung dieser Konstruktionen interessiert, die sie zwar auf eine andere Weise, aber dennoch systematisiert.²⁶ Aus diesem Interesse ergibt sich die Konstruktion des Einzelnen und die indirekte, schriftstellerisch zu nennende, Mitteilung als Gegensatz zu wissenschaftlichen Verfahren der philosophischen Abhandlung.

Von der Metaebene des philosophischen Ironikers her gesehen sieht die Frontstellung zur systematischen Philosophie folgendermaßen aus. Ironie setzt die Destruktion systematischer Philosophie in Gang, indem sie gegen systematische Verortung die Absolutheit der Subjektivität beansprucht. Kierkegaards Theorie der Subjektivität ist einerseits ironisch gegen die Erkenntnis- und Wahrheitsfähigkeit systematischer Philosophie gerichtet, weil letztere die ihr vorfindliche Welt zu beschreiben und erklären sucht, gleichgültig ob affirmativ oder kritisch. Der Subjektivismus hingegen hat das Objekt von einem äußeren Gegenstand nach Innen verlagert. Andererseits ist in der Gesamtperspektive Subjektivität ebenfalls Gegenstand der Ironie, denn nachdem das ironische Subjekt mit der systematischen Philosophie auch die vorfindliche Welt vernichtet zu haben glaubt, trifft es auf sich selbst. Was der

²⁵ Vgl. Adorno, KIERKEGAARD, S. 198.

²⁶ Vgl., Adorno, KIERKEGAARD, S.245.

subjektivistischen Perspektive nach Vollendung des Destruktionsprozesses schließlich bleibt, ist eine apokalyptische Endzeitvision.

Zwischen der Rekonstruktion der Probleme Kants und der quasi autopoietischen Setzung der drei Formen von Subjektivität besteht kein Widerspruch, zumal die Konstruktion Kierkegaards über die Rekonstruktion hinaus noch einen weiteren Schritt macht. Er verankert die kantischen Fragen dort, wo die Gewißheit hingehört, nämlich auf der inneren Bühne des einzelnen Individuums.

Dieser Standpunkt der subjektiven Gewißheit erlaubt außer der Rekonstruktion der Kantischen Triade in ganz anderer Weise die Rekonstruktion einer weiteren Triade, der von Bewußtsein, Selbstbewußtsein und Geist. Obwohl Kierkegaard diesen Bezug so an keiner Stelle explizit herstellt, läßt die Abgeschlossenheit der konstruierten Formen und seine explizite Kritik am sogenannten logischen Übergang von einer Stufe zur nächsten den Schluß zu, daß gleichzeitig mit der Rekonstruktion der Triade: Bewußtsein, Selbstbewußtsein und Geist²⁷, diese selbst infrage gestellt wird, weil sie eine Dynamik impliziert, die die Kantische ausschließt. Dieser Widerspruch heizt an.

Was bei der Rekonstruktion und Umwertung der Kantischen und Hegelschen Triaden störend übrig bleibt, ist eine andere Triade, die Wahrheit und Gewißheit miteinander versöhnen könnte. Gemeint ist mit der Triade, die Kierkegaards kritischem Konstrukt völlig widerspricht, die Spinozanische von *deus sive substantia sive natura*²⁸, Voraussetzung der Konstruktion des psychophysischen Parallelismus von *res cogitans* und *res extensa*²⁹. Denken und Ausdehnung sind nichts als Ereignisse, für die dieselben physikalischen Gesetzmäßigkeiten gelten; subjektive Gewißheit und objektive Wahrheit sind eins in der wahren Idee. Diese Form des Objektivismus ist automatisch der Erbfeind jedes epistemologischen, handlungstheoretischen und theologischen Subjektivismus.

Kierkegaards Konstruktion läßt sich mit Spinoza nicht versöhnen, ganz im Gegenteil zieht sich Kierkegaards Philosophie, anstatt diese Konsequenz Spinozas nachzuvollziehen, auf einen bloß subjektivismuskritischen Standpunkt zurück. Aber damit ist er Kind seiner Zeit.

Was aber kann in diesem umrissenen Feld die vorliegende Arbeit leisten? Sie kann zunächst einmal nur leisten, zu zeigen, wie in den drei Formen von Subjektivität operiert wird, mit welchen Methoden operiert wird und ob diese Operationen ein singuläres Phänomen des 19.

²⁷ Vgl., Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes*

²⁸ Vgl., Spinoza, *Die Ethik*

²⁹ Vgl., Spinoza, *Die Ethik*, I

Jahrhunderts sind oder ob es Entsprechungen oder Konterkarierungen gibt. Alles weitere muss anderen Arbeiten überlassen bleiben³⁰.

³⁰ Es ist bereits eine dänische historisch-kritische Neuausgabe in Arbeit, eine deutsche Neuübersetzung soll folgen.

B Hauptteil

Teil I Zum Zusammenhang von Ironie, Dandy, Theorie

Kapitel 1 Unbestimmtheit und Ironie

1. Die indirekte Mitteilung als ironische Methode

Die Methode der indirekten Mitteilung dient nicht nur dazu, einzelne Bewunderer davon abzuhalten, zu Epigonen nicht selbst durchdachter philosophischer Sätze oder zu Gläubigen in jeglicher Hinsicht zu werden. Die indirekte Mitteilung dient insbesondere dazu, das Denken aus der Metaphysik herauszulösen, es von der Metaphysik „abzustoßen“. Die Metapher des Abstoßens beruht auf dem der Physik entliehenen Bild des magnetischen Kräfteverhältnisses. Positiver Pol und negativer Pol ziehen sich an, gleichnamige Pole stoßen einander ab. Abstoßen metaphysischer Systeme funktioniert, sagt Kierkegaard mit diesem Bild, nur indirekt, insofern jede Metaphysikkritik, sollte sie direkt auf das zu kritisierende System Bezug nehmen, wiederum systematisch sein muß. Wird es hingegen indirekt kritisiert, kann der Kritiker für seine Kritik einen Bezugspunkt außerhalb des metaphysischen Systems behaupten. Damit fällt die Notwendigkeit, systematisch zu kritisieren fort, das kritisierte System wird gerade keiner kritischen Überprüfung unterzogen, sondern an einzelnen Punkten angegriffen. Die indirekte Mitteilung ist daher im wesentlichen Ironie und bedient sich ihrer. *Beherrschte Ironie* ist *allgegenwärtig*. Sie macht *das Gedicht und den Dichter frei*³¹. Ironie beschränkt durch ihre Allgegenwärtigkeit die Eigenmächtigkeit der Geister.

Mit der Feststellung Kierkegaards, daß ein ironischer Autor ein ironisches Werk produziert, das sich notwendig *prima facie* als ironisches Werk präsentiert, ist das Arrangement der unterschiedlichen Formen von subjektivem Denken angelegt. Die Ausführungen Kierkegaards zur *beherrschten Ironie*³² verdeutlichen, inwiefern Ironie als Methode zu verstehen ist, mittels derer die scheinbar losen Enden im Werk Kierkegaards zusammengeführt werden können.

Kierkegaard war nicht der einzige, der die Ironie verwendete, um die Besonderheit seiner Aussagen zu kennzeichnen. Howey stellt zu Recht fest, daß diese Form, Ironie zur Distanzierung und zur Mitteilung von indirekt formulierten Thesen, zur philosophischen

³¹ BI, S. 329.

³² BI, S. 329.

Verführung benutzt werden kann und wurde. *Here Nietzsche, Socrates and Kierkegaard share something of immense importance: they all use language as an ironic tool in the attempt to accomplish a philosophical seduction [...]. Philosophical language must lure the reader into those boundary areas where concepts and categories no longer provide conceptual and logical security*³³.

1.1 Ästhetische und philosophische Ironie

*Ironie ist eine Existenzbestimmung, [...] Ironie ist Bildung des Geistes, [...] Aber weshalb gebraucht nun der Ethiker Ironie als sein Inkognito?*³⁴ Ironie ist eine Methode, eine Übereinstimmung von individueller Lebensweise und Inhalten der schriftstellerischen Texte herzustellen, d.h., die Grenze zwischen einer rein ästhetisch-objektiven Ironie und einer besonderen Art philosophischer Ironie zu überschreiten. Diese Grenze bestimmt das Leben des Menschen in der Weise, daß er in seine soziale und physikalische Umwelt und Zeit eingeordnet lebt, diese Ordnung explizit oder implizit anerkennt, und sich dennoch frei wähnt.

Dies ist das Oder. Das Entweder dagegen ist, die Ironie zu erkennen, die in dieser Acquieszenz selbst liegt. Ist sie erkannt, ist es möglich, diese Acquieszenz wiederum ironisch zu konterkarieren. Dies ist aber nur eine Form der Operationsweise philosophischer Ironie, nämlich diejenige Operationsweise, die gegen die Position der Einheit von Freiheit und Ordnung die Differenz von Freiheit und Ordnung betont, Freiheit subjektiv versteht und Ordnung als das der subjektiven Freiheit Entgegenstehende versteht, als das Objektive. Ironie hat in diesem Falle eine doppelte Funktion. Sie dient in ihrer ästhetisch-intellektuellen Form einmal dazu, die bürgerliche Persönlichkeit vorzuführen, die sich selbst über ihren eigentlich unfreien Zustand täuscht. Sie verführt aber auch zum anderen dazu, das unmittelbar ästhetisch-intellektuell Einsehbare, das Objektive, für das allein Wirkliche zu halten.

Eine weitere Operationsweise philosophischer Ironie ist, zu erkennen, daß in dieser unmittelbaren Entgegensetzung das Objektive das ironische Moment ist, das die Freiheit als Unfreiheit bestimmt. *Beherrschte Ironie* ist notwendig für die Reflexion dieser unmittelbaren Entgegensetzung von Subjektivität und Objektivität. Die Auflösung der Diskrepanz von Subjektivität und Objektivität, von Freiheit und Ordnung ist zwar Ziel dieser philosophisch-ethischen Ironie, führt aber in eine Spirale der Reflexion, weil diese Diskrepanz reflexiv nicht aufzulösen ist. Daß der Versuch der Auflösung in dieser Spirale endet und es aus der

³³ Howey, SOME REFLECTIONS, S. 41.

³⁴ NSII, S. 213.

Reflexion via Reflexion kein Entrinnen gibt, ist wiederum ein Moment philosophischer Ironie. Hier ist die philosophische Ironie an ihrem Ende. Es gibt für sie keine *ewige Giltigkeit*³⁵, d.h. sie ist nicht allgemeingültig, sondern selbstbezüglich und hat aus diesem Grunde keinen allgemeingültigen Wert.

Transzendenz der Reflexion benötigt Humor statt Ironie. *Die Skepsis des Humors verhält sich zu der Ironie wie Unwissenheit*³⁶ *zu dem alten Satz: credo quia absurdum*³⁷. Der Skeptiker, der über Humor verfügt, weiß, daß er, sobald er aufhört zu reflektieren, sich in den Bereich des Glaubens begibt. Er bemerkt zwar die Absurdität der endlosen Reflexionsbemühungen, aber er bemerkt auch gleichzeitig die Absurdität des nur glauben Müssens und nicht wissen Könnens. Er operiert insofern ebenfalls durchaus ironisch, unterstellt aber dem eigenen ironischen Operieren keine objektive Wahrheit mehr. Alles ist absurd geworden, auch die reflektierte, scheinbar objektive Ironie als eine Instanz zur Prüfung von Äußerungen über Sachverhalte auf Wahrheit oder Unwahrheit. Kierkegaard verwendet aber eine modifizierte Form von philosophischer Ironie, die von ihm so genannte beherrschte Ironie als subtiles Mittel, um ästhetische von bürgerlicher Denkweise zu trennen und zwischen ästhetischer, ethischer und religiöser Denkweise zu unterscheiden.

Wie kann nun in Texten oder gar in einem Arrangement von ästhetischen, philosophischen oder religiösen Texten Ironie überhaupt verwendet und in ihrer Verwendung erkannt werden? Wenn eine Äußerung ironisch gemeint ist, folgt ihr häufig als erklärender Zusatz, ein zumeist implizites: „Nicht wirklich“, im Sinne von „Ich meine das nicht wirklich“, seitens des Äußernden oder ein „Du meinst das doch nicht wirklich,“ seitens des Adressaten der Äußerung, mag die Ironie nun gegen ihn selbst gerichtet sein, oder ihn als Komplizen in die Ironisierung eines vorhandenen oder nicht vorhandenen Dritten, gleichgültig ob Sache oder Person, hineinziehen wollen. „Nicht wirklich“ ist das an der Ironie klebende Etikett. Und daran ist durchaus etwas Richtiges. Zwischen gemeinter Ironie und gemeinter Wirklichkeit besteht ein Unterschied. Der Schluß nun, alles was wirklich sei, sei nicht ironisch, hat auch seine Berechtigung. Ironie ist eine Form der Differenz von Erleben und über das Erlebte zu sprechen.

Goethe, Kierkegaards Lieblingsautor, wenn es um Ironie geht³⁸, kann zwar die Emotionen der Nachmittagsgesellschaft in den LEIDEN DES JUNGEN WERTHERS vor dem Gewitter durch

³⁵ BI, S. 334.

³⁶ Mit Unwissenheit ist hier die ironische sokratische Position des „Ich weiß, daß ich nichts weiß“, angedeutet. Vgl. auch BI, S. 334.

³⁷ BI, S. 334.

³⁸ BI, S. 329.

Nennung des Namens *Klopstock*³⁹ ironisieren, kann auch ironisch ein Gewitter erfinden, aber tatsächliche Gewitter mit ihren physikalischen Gesetzmäßigkeiten von Ladung und Entladung bleiben trotz aller Ironie dieselben. Ironisiert werden in diesem Fall die Affekte der in die natürlichen Prozesse eingebundenen Personen, nicht der natürliche Prozeß selbst. Ironische Äußerungen beziehen sich auf andere Äußerungen über Sachverhalte, nicht aber auf die Sachverhalte selbst. Eine enttäuschte Erwartung, ein plötzliches Ereignis können Anlaß zur ironischen Äußerung bieten, aber nicht selbst als Ironie aufgefaßt werden. Ironie dient dazu, zu dieser widerständigen Wirklichkeit Distanz herzustellen. Ironie ist als Wortironie natürlich auch selbst ein realer Prozeß, der auf seine Form und seinen Inhalt hin analysiert werden kann.

1.1.1 Zur formalen Bestimmung der Ironie

Obwohl ironische Kommentare nicht nur verbal, sondern auch mimisch-gestisch oder durch stimmliche Modulation ausgedrückt werden können, handelt es sich bei Ironie um Wortironie im weitesten Sinne. Grundsätzlich kann ein ironisch gemeinter Satz in die logische Aussage übersetzt werden, X sagt p, meint aber q. Damit ist die Form, X sagt p, meint aber $p \vee q$ ausgeschlossen⁴⁰. Für den Hörer dieser Aussage ist ihr Inhalt zunächst völlig unbestimmt. Sowohl q als auch p können gemeint sein. Es kommt darauf an, ob der Hörer die ironische Bedeutung der Aussage entschlüsseln kann oder nicht. Für X hingegen ist die Aussage völlig bestimmt. X behauptet nämlich nicht p sondern q. Inhalt der Aussage ist also q. Das satzlogische Schema für q lautet also $q = q$ und p hat aussagenlogisch gesehen nur face value. Wenn X sich nicht darüber im Klaren ist, welche Bedeutung er intendiert, operiert er auch nicht ironisch. Damit ist aber über die Wahrheit ironischer Aussagen noch nichts gesagt. p

³⁹ Johann Wolfgang von Goethe, DIE LEIDEN DES JUNGEN WERTHERS, S. 29.

⁴⁰ Uwe Japp, THEORIE DER IRONIE. Japp bestimmt verschiedene Begriffe von Ironie. Grundform der Ironie ist die verbale Ironie. Historisch: der Eiron als Schurke und Lügner mit dem aristophanischen Sokrates als Paradigma. Romantische Ironie ist Anverwandlung von Welt, (S. 237) und moderne Ironie ist Vorbehalt (S. 227, 238, 243). Ein Referenzautor Japps ist Kierkegaard mit seinem BI. Die Interpretation der Kierkegaardschen Ironie beruht im wesentlichen auf Japps Schlußfolgerung, daß Kierkegaard hinter die romantische Ironie auf die sokratische Ironie zurückgegangen sei, obwohl die Verwendung von Ironie in ENTWEDER-ODER I auf die moderne Ironie verweise. Japp begreift Kierkegaards Ironie nicht als Instrumentarium zur Destruktion von systematischer Philosophie.

Ausgangspunkt für Japps Ironiebegriff ist seine Auffassung von Ironie als Kommentar zum Satz der Identität, den er verkürzt $A = A$ formuliert. Aber: $(x) (x \text{ ist identisch mit } x)$, (Willard van Orman Quine, GRUNDZÜGE DER LOGIK, S. 121ff.) Das logische Satzschema für Ironie stellt Japp als " $A = A/B$ " vor. Ausformuliert heißt dies: $(x) (x \text{ ist identisch mit } x \text{ oder } y)$, was den Satz der Identität aufhebe. Der Satz der Identität sei damit ungültig. Der von Kierkegaard selbst nur hypothetisch formulierte Satz von der Ironie als Bestimmung der Subjektivität wird von Japp zwar bezweifelt, aber weder der Satz interpretiert noch der Zweifel ausformuliert. (Japp, S. 53) Ironie hebt den Satz von der Identität aus den genannten Möglichkeit der Überführung in einen logischen Satz nicht auf. Daß Ironie in Texten immer Wortironie sein muß, ist trivial.

kann wahr sein, das ironisch gemeinte q falsch, oder umgekehrt. Beide können wahr oder falsch sein. Das Problem der Beurteilung der Wahrheit von ironischen Äußerungen bleibt also bestehen, und kann formal nicht gelöst werden.

Obwohl das Ironieproblem kein genuin logisches Problem ist, ist die Bestimmung von Ironie als Differenz von gesagtem p und gemeintem q eine erste Bestimmung von Ironie. Ihre Formen und ihre Funktion sind damit noch nicht bestimmt. Da ironische Äußerungen nicht notwendig wahr sein müssen, und Wahrheitserkenntnis nicht das unmittelbare Ziel ironischer Äußerungen ist, liegt es nahe, sie methodisch anders zu verorten. Plausibel ist, in ihnen rhetorische Figuren zu sehen, die vornehmlich zweierlei Dinge bewirken können.

Als heitere dient Ironie der Verständigung oder Selbstverständigung über Wechselfälle des Lebens. Jemand verleiht seiner Enttäuschung über eine enttäuschte Erwartung oder über ein anderes eingetretenes oder eben nicht eingetretenes Ereignis Ausdruck. Er macht dies entweder mit sich selbst ab, oder tut es anderen gegenüber. Heiter kann diese Form von Ironie genannt werden, weil sie eine Methode ist, nicht an diesen Wechselfällen zu verzweifeln, sondern dazu dient, sich in einer gewissen Zufriedenheit aber ohne Dumpfheit mit eben jenen Kontingenzen zu arrangieren. Aber Ironie bewirkt auch, daß der Ironiker sich von seinen eigenen Äußerungen distanziert. Weiter ermöglicht sie demjenigen, der sich ironisch äußert, sich zum Adressaten der ironischen Äußerung polemisch zu verhalten.

1.1.2 Zur inhaltlichen Bestimmung der Ironie

Philosophische Ironie ist, formal bestimmt, im wesentlichen distanzierende Ironie, die, sobald sie dialogisch verwendet wird, argumentum ad hominem ist. Weiter ist sie distanzierende Ironie, wenn sie nicht der Verständigung oder Selbstverständigung über bestimmte Sachverhalte dient, sondern dazu, diese Sachverhalte letztlich abzuweisen. Sokratische Mäeutik und Diogenes' Polemik gehören beide zu dieser Form distanzierender Ironie. Beider Rhetorik zielt zunächst auf die Verwirrung der Position des Gegenübers im Dialog, wobei im Vordergrund die Abweisung der gegnerischen Argumente steht. Diogenes' Polemik übertrifft in der geübten Konsequenz die mäeutische Ironie. Wenn Sokrates im Skeptizismus Wahrheit gefunden zu haben glaubt, weist Diogenes jeglichen Anspruch auf Wahrheit polemisch zurück. Was also macht die philosophische Ironie aus, Wahrheitskonstruktion und -destruktion oder Wahrheitsfindung?

Im Sinne der distanzierenden Ironie ist die philosophische Ironie in Kierkegaards BEGRIFF DER IRONIE die Methode, am methodischen Zweifel zu zweifeln, d.h., ihn als brauchbare

philosophische Methode zu distanzieren. Kierkegaard formuliert im BEGRIFF DER IRONIE die Parallelisierung von Ironie und Zweifel⁴¹, denn *ebenso wie die Philosophie mit dem Zweifel, ebenso beginnt ein Leben, das menschenwürdig genannt werden kann, mit der Ironie*⁴². Die Analogie zu Descartes besteht im Postulat des methodischen Zweifels als Anfang der Philosophie. Der grundsätzliche Unterschied aber besteht darin, daß Kierkegaard zunächst das von Descartes in die Philosophie eingeführte Erkenntnissubjekt zur emphatischen Subjektivität übersteigert. In dieser Übersteigerung liegt Kierkegaards Ironiebegriff begründet. Am methodischen Zweifel ironisch zu zweifeln, ist eine Methode, Subjektivität einerseits als alleinige Wahrheitsinstanz zu etablieren, andererseits gleichzeitig diese Wahrheitsinstanz implizit als nicht wahrheitsfähig zu betrachten. Da Ironie und Wahrheit nicht kompatibel zu sein brauchen, methodischer Zweifel und Wahrheit hingegen durchaus kompatibel sein müssen, werden Ironie und Zweifel als einander entgegengesetzt verstanden. Wenn Ironie, weil weder wahrheitsfähig noch an Wahrheit interessiert, dem Zweifel enthoben ist, liegt ihre Leistungsfähigkeit darin, die von ihr präferierten dem nicht Präferierten antagonistische Positionen vollkommen zu destruieren. Im Unterschied zur heiteren Ironie der Verständigung und Selbstverständigung führt die ironische Polemik einen rücksichtslosen Krieg zur völligen Vernichtung des Gegners auf dem theoretischen Schlachtfeld. Somit wird der Begriff Polemik der ursprünglichen Bedeutung von *πολεμος*, der Krieg, gerecht.

Ironische Destruktion der Gegenposition zum Erhalt des eigenen gedanklichen Standpunktes ist Politik, aber ist es auch Philosophie? *In einer ironischen Mitwelt (diesem großen Inbegriff von Narren) läßt sich für den wesentlichen Ironiker nichts anderes machen als das ganze Verhältnis auf den Kopf zu stellen, und selber Gegenstand für jedermanns Ironie zu werden*⁴³. Man kann diese Stelle als bloßen politischen Kniff verstehen. Aber in der Umkehr des Verhältnisses von Ironiker und Ironisiertem besteht eine tatsächliche Leistung. Ironisierung der Ironie als die prinzipielle Möglichkeit der Steuerung der Mitwelt seitens eines einzelnen Individuums anzunehmen, setzt voraus, daß dieses einzelne Individuum sich in seinen Handlungen und Entscheidungen autonom denkt. An dieser Frage nach der Autonomie des einzelnen Individuums setzt Kierkegaard mit der Frage nach den Bedingungen genau dieser Autonomie an und stellt fest, daß Autonomie im Sinne autarker Handlung nicht im Prozeß einer Entscheidungsfindung nach Klugheitsregeln oder im Anschluß an eine Gewissensprüfung besteht. Autonomie, wie sie im obigen Zitat intendiert

⁴¹ BI, S. 261

⁴² BI, S. 4.

⁴³ SCHRIFTEN, S. 65.

ist, setzt als einzige Bedingung die unbedingte Freiheit des Handelnden voraus. Stirners strenger Nominalismus, der den Einzigen vor alle Bestimmung setzt, und Kierkegaards Bestimmung der Subjektivität des Einzelnen vor aller historischer Qualität sind hier äquivalent. Außer ihrer politischen Funktion schreibt Stirner Ironie und Polemik den Status philosophischer Wahrheit zu, nämlich Mittel zu sein, die Autonomie des Einzigen aufzuzeigen. Nicht der Wahrheitsfindung dienen Ironie und Polemik sowohl bei Stirner als auch bei Kierkegaard, sondern sie sind bereits Ausdruck der Wahrheit.

1.1.3 Sokratische Ironie und Polemik

Um auf die paradigmatisch als philosophisch geltende Ironie des Sokrates zurückzukommen: Unter dem Namen Sokrates figurieren nicht drei verschiedene Philosophien sondern nur drei verschiedene Einschätzungen derselben Philosophie. Für ein durchstrukturiertes Konzept philosophischer Ironie, sofern es dieses überhaupt geben kann, ist es aber wesentlich, Differenzen zu bilden, wie es Kierkegaard im BEGRIFF DER IRONIE vornimmt: Xenophons Sokrates lehrt das Nützliche, Platons Sokrates das Wahre, Aristophanes' Sokrates das Nichts. Ist das gute Funktionieren der *πολις* das legitime Ziel der Bemühungen um Wahrheitserkenntnis⁴⁴, steht der Wahrheitsbegriff im Zentrum politischen Denkens und wird polemischer Begriff im Kampf der neuen Rationalität mit dem alten auf religiösen Mythen beruhenden politischen *voμoς*⁴⁵. Sokratische Ironie, mag auch ihr Ziel Wahrheitserkenntnis sein, dient dann eben nicht der Wahrheitsfindung, vielmehr ist sie philosophische Ironie im Sinne einer ideologischen Rhetorik, nicht auf Erkenntnis, sondern auf ein Drittes bezogen⁴⁶. Aristophanes' Sokrates der *WOLKEN* bezieht im Gegensatz zu Platons und Xenophons eine Position außerhalb des politisch-intellektuellen Kampfes zwischen traditionellem *voμoς* und rationalem Bruch mit der Tradition. Seine Position ist gekennzeichnet von einer moralischen Indifferenz. Der auf dieser Indifferenz basierende, die Wahrheitserkenntnis parodierende, Charakter des aristophanischen Sokrates wird interpretiert als Anzeichen einer sich selbst überlebt habenden Entwicklung⁴⁷. Dies scheint der These zu widersprechen, *Aristophanes ist*

⁴⁴ Vgl., Claus-Artur Scheier, *KLASSISCHE UND EXISTENTIELLE IRONIE: PLATON UND KIERKEGAARD*, S. 242.

⁴⁵ Vgl., Aristophanes, Anmerkung 1417 zu den *WOLKEN*, S. 121. Vgl., BI, S. 132 – 134.

⁴⁶ Wenn innerhalb eines Kampfes Partei für oder wider die eine oder andere Seite ergriffen wird und wie bei Platon und Xenophon Ideen als ewige Wahrheiten und damit die Entlarvung von Vorerkenntnis als Meinung aufgefaßt werden, nur dann besteht die Möglichkeit, sokratische Ironie als Scheinironie zu denken, als Spiel mit der Ironie zum Zweck der *Ent-täuschung* aufzufassen (Scheier, *KLASSISCHE UND EXISTENTIELLE IRONIE: PLATON UND KIERKEGAARD*, S. 243).

⁴⁷ BI, S. 131.

bei der Schilderung des Sokrates der Wahrheit am nächsten gekommen⁴⁸. Aber, welcher Wahrheit?

Einerseits läßt sich von der Textoberfläche des BEGRIFFS DER IRONIE her interpretieren, daß Aristophanes Sokrates als Supersophisten denunziert, der die *Halbheiten*⁴⁹ der Sophistik bekämpft. Andererseits in Aristophanes' Charakterisierung sokratischer Philosophie den Versuch zu sehen, sie als *modernes Unwesen* rationaler Methodik zur Erkenntnis zu vernichten⁵⁰, deutet voraus auf Kierkegaards eigene Polemik gegen die Allgemeingültigkeit objektiver Erkenntnis. Bereits im BEGRIFF DER IRONIE anerkennt Kierkegaard keine Erkenntnis ewiger Wahrheiten. Erkenntnis findet nur innerhalb historischer Bezüge statt, und kann deshalb nicht grundsätzlich philosophisch wahr zu sein beanspruchen. Sowohl der Vorwurf des Supersophismus als auch die Rationalitätskritik entsprechen Kierkegaards Schlußfolgerung von Aristophanes' kritischer Wahrhaftigkeit.

Die Redlichkeitsunterstellung an den zum Zweck der Beförderung des Gemeinwohls philosophisch Suchenden wird mittels der Figur des aristophanischen Sokrates konterkariert. Redlichkeit und Unredlichkeit sind politisch-moralische Postulate, wobei das Postulat der Redlichkeit erfüllt werden muß, um den Bestand der *πολις* zu sichern. Da politische Usancen sich aber ändern können, ist die Wahrheit Kierkegaards das Paradigma der moralisch-politischen Neutralität des aristophanischen Sokrates, der den moralisch-politischen Tagesgeschäften dandistisch enthoben ist⁵¹. Wenn mit der Parodie des Wahrheitssuchenden eine Entwicklung an ihr Ende gekommen sein soll, kann sich dies weder auf die vorsokratische Struktur der *πολις*, noch auf den Beginn der rationalen Philosophie, sondern nur darauf beziehen, daß mit der Entstehung der rationalen Philosophie gleichzeitig deren Vernichtung durch ihre Ironisierung begonnen hat.

Der aristophanische Sokrates, der Verfechter von *Bummlers Dialektik*⁵², dient als Prototyp mæeutischer Scharlatanerie,⁵³ Kierkegaard dazu, zu zeigen, daß jede Teleologie leer ist, sei sie rationalistisch oder materialistisch begründet. Wenn Philosophieren nicht notwendig mit dem Auffinden objektiver, geschweige denn ewiger Wahrheiten endet, ist folglich angesichts einer Logik, die Wahrheit nur als politisch-ideologischen Begriff kennt, der Standpunkt des Ironikers der einzig mögliche. Der Dandy, für den der Aristophanische Sokrates das Paradigma bildet, versteht sich denn auch als politisch handelnder Ironiker.

⁴⁸ BI, S. 3.

⁴⁹ BI, S. 142.

⁵⁰ BI, S. 134.

⁵¹ BI, S. 154.

⁵² BI, S. 154.

⁵³ Vgl., Aristophanes, DIE WOLKEN, 723-790.

Wolken- und Nebelmetaphern an mehreren Stellen liefern eine ironische Einschätzung der Leere platonischer Ideen; paradigmatisch sei hier eine genannt. *Was nämlich, wenn man die verschiedenen Gestalten der Wolken verschwinden läßt, übrig bleibt, ist die Nebelmasse selber, und diese ist eine recht gute Bezeichnung der Idee des Sokrates.* Die Form wird nun gleichgesetzt mit dem Prädikat, aber die Idee geht der Form voraus. *Was aber auf solche, – formlose, – Art das Wahre ist, das tritt in keinem Prädikate je zutage, das ist überhaupt nicht*⁵⁴. Wahr ist nicht die Idee selbst, sondern, als irgendeine Art von Substanz gedacht, die Idee, wenn ihr eine bestimmte Form eignet. Diese Form kann nichts Wechselndes sein, sondern eine bestimmte oder ein set bestimmter Eigenschaften. Zu einer Substanz tritt nun keine akzidentielle Eigenschaft hinzu, so daß ein und dieselbe Substanz mehrere Gestalten annehmen könnte. Sondern entscheidend für die Wahrheit und die konkrete Existenz einer Idee ist ihre inhaltliche und formale Unverwechselbarkeit und universelle Existenz. Diese seltsame idealistisch-materialistische Ontologie, mag sie nun Aristophanes oder Sokrates zugeschrieben werden, bildet die Grundlage der Überlegungen zum später in der NACHSCHRIFT ausgeführten Abweis der Verortung von Individuen innerhalb einer philosophischen Systematik und zur ontischen Voraussetzungslosigkeit der individuellen Existenz. Da die platonische Idee grundsätzlich formlos ist, kann sie nicht als Voraussetzung einer aus ihr ableitbaren Theorie des *Daseins*⁵⁵ angesehen werden.

Wenn Ideen weder wahr sind, noch existieren, findet der Philosoph als αρχη nur noch das Nichts. *Aristophanes hat nun dies Nichts erfaßt, nicht als die ironische Freiheit, in welcher Sokrates es genoß, aber so, daß er immer nur auf die Leere hinweist, die darin liegt. Statt der ewigen Fülle der Idee erhält Sokrates so die allerasketischste Dürftigkeit einer Vertiefung in sich, welche nie etwas aus dieser Tiefe emporholt, einer Vertiefung, die jederzeit mit leeren Händen zurückkehrt, obwohl sie niederfährt in der Seele Unterwelt*⁵⁶. Unter diesem Blickpunkt bekommt Kierkegaards Behauptung, daß Aristophanes die eigentliche sokratische Wahrheit aufgedeckt habe, eine weitere subversive Dimension. Die Vermutung, daß Subjektivität ein verborgenes substantielles Etwas des inneren Menschen sein könne, kann mit demselben Argument, mit dem auch die Existenz von Ideen zurückgewiesen wird, als unhaltbar erwiesen werden. Erkenntnistheoretisch ist diese Konstruktion eines substantiellen Inneren ebenso unproduktiv, wie für eine Theorie der Subjektivität. Weil eine hinter den Phänomenen befindliche Idee aufgrund ihrer Nichtexistenz durch keine Denkleistungen zu erreichen ist, bildet sie eine fiktive, aber immerhin eine Grenze deshalb, weil die

⁵⁴ BI, S. 140-141.

⁵⁵ NSI, S. 111.

⁵⁶ BI, S. 158.

Fruchtlosigkeit der Anstrengungen, sie zu überschreiten an ihr deutlich wird. *Negative Dialektik*⁵⁷ kann zu keiner Synthese, zu keinem Ergebnis führen. *Fortwährend im Begriffe, die Erscheinung zur Idee emporzuführen (die dialektische Tätigkeit), wird das Individuum zurückgestoßen oder flieht das Individuum zurück in die Wirklichkeit; indes die Wirklichkeit selber hat lediglich die Giltigkeit, daß sie ständig nur Anlaß zum Hinausgehenwollen über die Wirklichkeit ist, ohne daß doch dieses geschähe; dagegen nimmt das Individuum diese Beschwernisse (molimina) der Subjektivität in sich zurück, schließt sie in ihr Inneres ein in einer persönlichen Befriedigung; dieser Standpunkt aber ist eben die Ironie*⁵⁸. Diese Form der Ironie ist als Wortironie, nicht als Weltironie im romantischen Sinne zu verstehen. Kierkegaard unterscheidet sehr scharf zwischen romantischer und existentieller Ironie.

1.1.4 Zur Kritik der romantischen Ironie

Die Grundlage für die Kritik der romantischen Ironie ist deren Gleichsetzung von Erscheinung und Wirklichkeit. Hinter dieser Wirklichkeit ist nichts anderes zu vermuten oder zu erkennen, weil es nichts anderes als eben diese Wirklichkeit gibt. Erscheinung und Gegenstand sind identisch. Romantische Ironie führt die Ironie, nach Kierkegaards Interpretation im BEGRIFF DER IRONIE sich selbst als Weltironie begreifend, im Dienste des Krieges zwischen Altem und Neuem fort. Die Denkfigur, daß Möglichkeit zur Wirklichkeit wird, daß Neues, neu entstehend, sich verwirklichend das jetzt Wirkliche zum Gewesenen macht, ist der *circulus vitiosus* des romantischen Denkens. Das Neue statt des Gewesenen bestimmt das zentrale Lebensgefühl und damit die Hoffnung, nicht die Gewißheit, daß ein immer Neues kommen wird. Romantische Ironie operiert teleologisch mit der Prämisse von der Verwirklichung der Möglichkeit. Darin, ihr eigenes Denken und die Geschichte selbst als teleologisch begreifen zu wollen, liegt ihre Selbsttäuschung und Täuschung. Die Denkfigur im zweiten Teilsatz nach dem Semikolon in obigem Zitat verweist genau darauf. Die *Beschwernisse der Subjektivität in sich einschließen* heißt, nicht die Wirklichkeit ist ironisch, sondern das Individuum verhält sich ironisch zur Wirklichkeit, indem es der Wirklichkeit eine Teleologie zuschreibt, als romantischer Ironiker, oder indem es als existentieller Ironiker der Wirklichkeit die Teleologie abspricht.

Trotz eines leeren Ideenbegriffs, eines leeren Begriffs von Subjektivität, und der Unmöglichkeit, Phänomene mit einer hinter ihnen liegenden Wahrheit idealistisch zu erklären, bleibt die Befriedigung darüber, den Zirkel der romantisch postulierten, aber nur

⁵⁷ BI, S. 155.

⁵⁸ BI, S. 160.

vermeintlichen Teleologie erkannt zu haben. Romantische Ironie versteht sich als Methode zur Erkenntnis der Schicksalhaftigkeit des Menschen, als Weltironie. Da sich aber die Schicksalhaftigkeit als Sachverhalt, sollte es ein solcher überhaupt sein, selbst der Ironie entzieht, ist auch romantische Ironie Wortironie in dem Sinne, daß sie kommentieren kann, also Aussagen über die Schicksalhaftigkeit des menschlichen Lebens treffen kann. Keineswegs aber kann sie das sogenannte Schicksal selbst ironisieren. Romantische Ironie ist ebenso nur eine Art Betrachtungsweise wie ihr Gegenentwurf, die existentielle Ironie. Weil existentielle Ironie selbst Wortironie ist, bedarf sie einer Methode des Sprechens. Dies ist die indirekte Mitteilung, mittels derer die Wahrheitsansprüche ihres Adressaten distanziert werden können.

Die eine Weltgesamtheit einschließende Teleologie der romantischen Ironie wird zurückgewiesen. Das individuelle Gegenüber wird zum Adressaten, sein Glaube und sein Wissen werden erschüttert, er selbst seiner Gewißheit über seinen Ort in der Welt beraubt. Mit der Ironisierung der Gewißheit des einzelnen Individuums wird auch seine Philosophie ad absurdum geführt. Von dieser Art Ironie wird das bürgerliche Selbst in ENTWEDER-ODER II vorgeführt werden.

Aber welche Konsequenzen bringt diese Befriedigung darüber, das Geheimnis dieser Leere zu kennen? Die Gewißheit, daß außer den kontingenten Phänomenen Nichts ist, eröffnet das Spiel mit Ironie- und Subjektivitätsbegriffen jenseits von Erkenntnis und historischer Spekulation. *Die Ironie als die unendliche und absolute Negativität ist die leichteste und unscheinbarste Bezeichnung der Subjektivität*⁵⁹. Mit dieser These aus dem BEGRIFF DER IRONIE ist zunächst nur die Grundform der Ironie, die ästhetische, eingeführt. Sie gehört wie die ethische und die religiöse der Ironie zu den Spielarten existentieller Ironie.

Kierkegaard verwendet diese existentielle Ironie, von ihm *zum Halten gebrachte*⁶⁰ Ironie benannt, als kontrastive Methode zur Methode systematischen Erkennens. Die allen drei Formen gemeinsame Funktion ist die Destruktion systematischen Denkens, mit der indirekten Mitteilung als einzigem rhetorisch-ironischem Mittel. Ironie und indirekte Mitteilung als Methode der Erkenntniskritik folgen aus der Überlegung, daß existentielle Denkprozesse im Gegensatz zum ergebnisorientierten systematischen Denken prinzipiell unabschließbar sind. Das sequitur existentieller Denkprozesse lautet: Aus der Approximativität alles Wissens folgt die Ironisierung des vermeintlich Wissenden, aus dieser Ironisierung die Erkenntnis der Ergebnislosigkeit des Denkprozesses.

⁵⁹ BI, S. 3.

⁶⁰ BI, S. 331.

Das einzelne Individuum, das eigentliche Ziel der Mitteilung, wird vom Mitteilenden distanziert, indem es nichts zu erfahren bekommt. Weiter ergibt sich aus dieser Funktion der Ironie als indirekte Mitteilung ihre Funktion als *Zuchtmeister*⁶¹ einmal für den Mitteilenden und den Adressaten und ein anderes Mal für die Form und den Gehalt des Mitgeteilten. Die direkte Mitteilung hat nur eine einzige Form und ist nicht durch Vernunft zu beweisen, sie verfährt analog der Wundertaten Christi, die dem mit Christus gleichzeitig Lebenden nur bloße Unerklärlichkeiten sind⁶².

2. Existentielle Ironie

Was die Operationsweise der existentiellen Ironie von der romantischen Ironie unterscheidet, ist die in der existentiellen Ironie begriffene Kontingenz alles Historischen. Existentielle Ironie operiert ateleologisch und begreift sich nicht als Weltironie, die gegen die unbefriedigende Welt prozessiert, um sie zu zerstören. Kierkegaard bezeichnet die Sehnsucht der romantischen Ironie, etwas Vollkommenes zu erreichen, statt die schlichte menschliche Realität zu akzeptieren, als *krankhafte Sehnsucht*⁶³. Der Versuch der romantischen Ironie, Unvereinbares, Glaube und Erkenntnis, Zeitlichkeit und Ewigkeit, miteinander zu versöhnen ist von vornherein zum Scheitern verurteilt. In der romantischen Ironie drückt sich also nicht die romantische Weltseele aus, sondern bloß menschliche Hybris.

Romantische Ironie ist eine *Verführerin - eine Wegleiterin*⁶⁴ dagegen, konsequent gelesen, die existentielle Ironie. Die Verführung, ausgehend von der romantischen Ironie, besteht darin, ein uneinlösbares Versprechen bezüglich eines historisch uneinholbaren τέλος abzugeben. Die geschichtsphilosophische Hoffnung auf die Ablösung der Tradition durch ein wie immer geartetes Neues ist trügerisch. Existentiell ironische Rhetorik hingegen führt die *Verführerin* romantische Ironie durch den Aufweis, daß historische Prozesse ateleologisch verlaufen ad absurdum. Romantische Ironie verliert durch diese ironische Kritik ihren Status als Ironie. Sie wird analysiert als das, was sie im Eigentlichen ist, bloße Schwärmerei.

Existentielle ethische Ironie bedient sich der indirekten Mitteilung, um die Ergebnislosigkeit geschichtsphilosophischen Denkens aufzuzeigen. Dem ästhetischen nach außen gerichtet Sein wird die ethische Selbstreferentialität gegenüber gestellt. Selbstreferentialität wird vorgestellt als das Ethische, eine Auseinandersetzung mit sich selbst, die weder romantische

⁶¹ BI, S. 331.

⁶² Vgl., EC, S. 99 – 100.

⁶³ BI, S. 334.

⁶⁴ BI, S. 332.

Ironie noch ästhetische Ironie in den Griff bekommen. Existentiell religiöse Polemik nimmt ihren Ausgangspunkt in eben dieser Konstatierung der Ziellosigkeit von Geschichte und geht noch einen Schritt weiter bis zur Auflösung sämtlicher gesellschaftlicher Strukturen in der Verabsolutierung des Einzelnen. Religiöse Ironie ist eher polemische Attacke als ironisches Festhalten der Distanz zum Gegner.

2.1 Kierkegaards Ironie der Ironie

Eine weitere Differenz besteht zwischen unbegrenzter, romantischer, und begrenzter, existentieller Ironie, die der romantischen Ironie Schranken setzt. Der romantischen Ironie wird ihr Charakter als quasi Subjekt genommen und sie wird als Wortironie zur einsetzbaren Waffe. Diese, metaphorisch gesprochen, Waffe ist Kierkegaards Ironie der Ironie. Ironie ist hinsichtlich von Wahrheitserkenntnis ein recht zweifelhaftes Mittel. Existentielle Ironie im besonderen dient ironischer Selbstverständigung, und aufgrund dieser Selbstverständigung schafft sie die Möglichkeit des Verwirrspiels um die Wahrheit und Unwahrheit von Aussagen. Mit dem Begriff existentielle Ironie wird folgender Standpunkt gekennzeichnet: Da ich mich nicht ernst nehme, aber mitteile, ernst genommen werden zu wollen, versetze ich mich in die Lage, Sachverhalte einem Dritten gegenüber so zu kommentieren, daß dieser Dritte auf keinen Fall wissen oder erkennen kann, wie es um meine Sicht der Dinge bestellt ist, und welche seiner oder welche meiner Aussagen ich für wahr halte und welche nicht, unabhängig davon, ob der Dritte seinerseits ironisch operiert oder auch nicht. In dieser Hinsicht ist Kierkegaards Ironie Ironie der Ironie.

Der programmatische Satz für Kierkegaards Arrangement von Erkenntnis und Methodologie lautet: *Der Dichter solle sich zu seiner Dichtung ironisch verhalten*⁶⁵. Kierkegaard konzipiert im Folgenden sowohl ästhetisches, ethisches und religiöses Denken als auch seine eigene Position als Philosoph.

2.1.1 Ästhetisch-dichterische Ironie

Paradigmatisch für das Verhältnis von Autor zu seinem Werk ist eine Objektivität, die der romantischen Objektivität entgegengesetzt ist, *um dem Objektiven Raum zu geben*⁶⁶. Bei

⁶⁵ BI S. 328.

⁶⁶ BI S. 328. Kierkegaards Paradigma für diese Art von Objektivität sind die Dramen Shakespeares. Vgl. auch Frater Taciturnus als Kommentator der LEIDENSGESCHICHTE in den STADIEN AUF DES LEBENS WEG, Kierkegaards Konstruktion eines Autors, der wie Shakespeare seinen Hamlet die wahnhaftige Figur Quidam in Tagebucheintragungen monologisieren läßt. Analog der Figur des Hamlet ist der Quidam der

einigem Nachdenken kann man auf die Idee verfallen, eine Interpretation dieses Satzes auf der Folie der Kopernikanischen Wende in der Metaphysik Kants zu versuchen, um dem Glauben Raum zu geben. Dem Objektiven Raum geben, ist das Gegenteil des Kantischen dem Glauben Raum geben. Das Objektive hier ist zunächst das dichterisch Objektive, d.h. die *dramatis personae* haben Bestand außerhalb des dichterischen Denkens, sie sind zwar von ihm geschaffen, führen aber eine Art Eigenleben. Dichterisch Objektives ist vom real Objektiven insofern unterschieden, als es zwar unabhängig vom Autor, gleichwohl aber fiktiv ist. Es unterscheidet sich in genau dieser Weise vom Kantischen Objektiven, und ist insofern der logischen Beliebigkeit des Glaubens näher als der harten Realität.

In der Fiktionalität der *dramatis personae* findet sich also eine besondere Art objektiver Realität wieder, vermittelt derer der Autor dieser fiktiven Personen zu ihnen selbst und auch zum Leser eine ironische Distanz schafft. Der Autor verhält sich ironisch zu seinen Personen ironisch, weil er sich von ihnen als reine Fiktionen distanziert. Er verhält sich als Autor doppelt ironisch, insofern er sie als Ironiker des Sachverhaltes, den sie repräsentieren, erscheinen läßt. Ein Beispiel hierzu: Gerichtsrat Wilhelm vertritt eine verbürgerlichte und verwässerte Kantische deontologische Ethik. Kierkegaard selbst will nun diese Kantischen Positionen keineswegs retten. Also läßt er Wilhelms ethische Konzeption durch dessen counterpart, den Ästhetiker A dekonstruieren. As Haltung zur Ethik findet sich aber nur indirekt in den Briefen des Gerichtsrates als Antwort auf fiktive, noch mehr, fiktiv und realiter nie geschriebene Briefe, und indirekt in As eigenen ästhetischen Theorien. Beider Positionen werden von einer dritten Position und noch einer vierten, nämlich von Climacus und Anti-Climacus, einer direkten Kritik unterzogen, die sich aber als indirekte Kritik einer ganz anderen Position, nämlich der der systematischen Philosophie erweist.

Auf diese Weise erschafft der Autor Kierkegaard eine Mit- oder Gegenwelt zu philosophisch vertretenen Aussagen über reale Sachverhalte. Die, in der Philosophie diskutierten, realen Sachverhalte sind Ausgangspunkt für die Überlegungen seiner fiktiven Repräsentanten dieser Welten zu bestimmter philosophischen Aussagen über eben reale Sachverhalte. Der Autor selbst vertritt nichts, weil er ja erkannt hat, daß es keine Position zu vertreten gibt. Ein solcher Autor operiert im wahrsten Sinne des Wortes pseudonym. Das dichterisch Objektive ist also nichts Beliebigen, sondern eine definite Art und Weise, Reales und Fiktives zu einer

Leidensgeschichte angelegt, der nicht gegen das Gesetz der inneren Notwendigkeit verstoßen kann. Shakespeares Figuren haben keine persönliche Freiheit der Entscheidung und ihnen ist keine subjektive Emphase unterlegt. Shakespeares Chor der common sense Kommentatoren weist immer wieder deutlich darauf hin, daß die Hauptpersonen denselben Notwendigkeiten folgen wie sie selbst auch. Shakespeare hat mit seinen Komödien sicherlich sittlich-religiöse Normen auf ihre Alltagstauglichkeit hin überprüft und sie nötigenfalls daraufhin reduziert, insofern ist er heiter ironisch.

besonderen Form von Objektivität zu verknüpfen, die die ironische Distanz des Autors zu seinen Personen begründet.

Die *dramatis personae* entwickeln gleichzeitig fingiertes und nicht fingiertes Eigenleben, darin liegt ihr *Wahnwitz*⁶⁷. Es handelt sich also gleichzeitig um Erkenntnis und Glauben, um „Un-Witz“ und „Witz“. Erkenntnis entspricht dem Wahn: Überhaupt verneinen, erkennen zu können, ist „Un-Witz“, der „Witz“ besteht darin, statt zu verneinen, eine wahre Erkenntnis zu haben, mögliche Formen von Erkenntnis zu konstruieren und damit der Wahrheit näher zu kommen. Die Kantische Erkenntnislehre, vorgetragen von der bürgerlichen Persönlichkeit B, wird von dem ästhetisch operierenden A, dem „Witzigen“ nicht nur distanziert, sondern als wahnhaft, im Sinne von nicht witzig, vorgeführt.

Eine romantische Idylle nicht nur dichterisch zu ersinnen, wie Goethe es seinen Romanfiguren⁶⁸ ironisch zumutet, sondern verwirklichen zu wollen, ist reine Imagination, weil poetische Lebensweise innerhalb der bürgerlichen Existenz unmöglich zu realisieren ist. Idyllische oder nicht idyllische Poesie lebensplanerisch in eine bürgerliche Lebensweise integrieren zu wollen, bedeutet für Kierkegaard nichts anderes, als die Quadratur des Kreises zu versuchen, nämlich die Identität von Leben und Werk, von Sein und Bewußtsein zu konstruieren. Bürgerliche Idylle bleibt immer auf Gartenzwergniveau, da bürgerliche Existenz immer tradierten Normen und gesetzlichen Regelungen verhaftet bleibt. Bürgerliche Ästhetik und Intellektualität ist sozusagen eine reine Freizeitangelegenheit, keine Bestimmung bürgerlicher Persönlichkeit. Bürgerliche Konvention ist erstarrter philosophischer Prozeß und keine Objektivität im Sinne der oben genannten Objektivität. Der philosophische Prozeß ist *zum Halten gebracht* worden in Systemen, die es erlauben, sich in ihnen denkerisch einzurichten. *Ich habe mich nie für einen Philosophen ausgegeben, [dagegen] pflege ich aufzutreten als Ehemann*⁶⁹, ist eine ironisierende Redewendung, die Kierkegaards Victor Eremita, Kierkegaards fiktiver ironischer Finder von fiktiven Tagebüchern, dem Prototyp der *endlichen Verständigkeit*⁷⁰, dem Gerichtsrat Wilhelm in den Mund legt. Bürgerliche Kritik des ästhetischen Lebensentwurfes und der sich ihr anschließende Intellektualismusvorwurf desavouiert sich in den moralischen Ratschlägen des Pseudonyms Wilhelm selbst. Indirekte Mitteilung ist hier Kierkegaards rhetorische Technik

⁶⁷ BI, S. 328; Dänisch: *vanvid* (Wahnwitz), *vanvid* ist ein Kompositum von *van* (einer Vorsilbe, die generell eine Handlung, eine Eigenschaft oder einen Zustand zum Negativen umwertet) und *vid* (Witz).

⁶⁸ Goethe ironisiert in seinem *WILHELM MEISTER*, besonders auch im *WERTHER* und in den *WAHLVERWANDTSCHAFTEN*, diesen bürgerlichen Wunsch nach Idylle. Wilhelm Meister (Richter Wilhelm bei Kierkegaard) bricht aus einer bürgerlichen Enge in die Welt der Bohème und Aristokratie auf, nur um wieder dorthin zurückzukehren, woher er aufgebrochen ist, in die bürgerliche Enge.

⁶⁹ EOII, S. 180.

⁷⁰ NSII, S. 92.

zur Ironisierung und Dekonstruktion, – dieser postmoderne Terminus paßt hier sehr gut, – des bürgerlichen Subjektbegriffes. Bestimmte Kantische Denktraditionen werden als obsolet vorgeführt, allein aufgrund dessen, daß Wilhelm, das bürgerliche Selbst schlechthin, sie ernsthaft diskutieren möchte.

Ästhetisch operierende Ironie ist nun keineswegs selbstzufriedener Gegensatz zur bürgerlichen Persönlichkeit. Das Umgekehrte trifft zu. *Die seltene Gabe hingegen, das göttliche Glück, das poetisch Erlebte sich poetisch gestalten lassen zu können, bleibt natürlich das beneidenswerte Los allein der Auserwählten*⁷¹. Hier ist nicht mehr die Möglichkeit einer aktiven Lebensgestaltung innerhalb der bürgerlichen Rahmenbedingungen maßgeblich, sondern eine eigentümliche Passivität, die der bürgerlichen Tat- und Entscheidungskraft entgegengesetzt wird. Bürgerliche Lebensweise ist mit ästhetischer oder intellektueller Lebensweise inkommensurabel. Ästhetisch-intellektuell zu denken, heißt, sich distanziert zu den Dingen zu verhalten, d.h., es wird die Position vertreten, daß Erkenntnis im eigentlichen Sinne zwecklos und nutzlos, weil weder sinnstiftend noch handlungsleitend ist. Bürgerliche Klugheitserwägungen werden in der Tat unterlassen. Die sinnstiftende Rekonstruktion bürgerlicher Lebensweise mit ihrer Maxime, durch sinnstiftende Rekonstruktion Kontinuität im Leben herzustellen, wird torpediert⁷². Das nutzlose Erkennen widersteht der utilitaristischen Erkenntnisweise, die ihre Erkenntnis unmittelbar verwertet.

Etwas geschehen zu lassen, und es anschließend distanzierend zu kommentieren, ist ästhetisch operierende Ironie, die sich nicht als eine auf die historische Wirklichkeit bezogene umfassende Kritik um der eigenen Freiheit willen versteht⁷³, sondern als Distanzierung bürgerlicher Wirklichkeit von einem, – dieser Wirklichkeit gegenüber objektiven, – subjektiven Standpunkt her. Ästhetisch operierende Ironie ist ausschließlich sich selbst genug, der Bezug zu dem zu Ironisierenden stellt sich nur indirekt her. Aber als ästhetischer Intellektueller oder intellektueller Ästhet beschränkt sich der Autor immer noch auf Schöpfungen auf dem Papier.

2.1.2 Ethische und religiöse Ironie

Ethische, Climacus' Form der Ironie, und religiöse, Anti-Climacus' Form der Ironie, verfahren analog der ästhetischen Ironie, gehen aber über die dichterisch objektive Form der Ironie hinaus. Die literarisch-philosophische Beschäftigung mit sich selbst, mit der eigenen

⁷¹ BI, S. 331.

⁷² Vgl. Kodalle, DIE EROBERUNG DES NUTZLOSEN, S. 108.

⁷³ Vgl., BI, S. 281-283.

Erfahrung, der eigenen Affektivität sowie der Affektivität anderer und dem eigenen Denken weist zwar auf eine Selbstherrschaft und Selbstbegnügung hin, Identität aber von Autor und real Seiendem besteht, folgert Kierkegaard, sobald eine Übereinstimmung von Autorbiographie und Texten besteht. Dann wird nicht mehr nur in Texten etwas bewegt, und das *Mißverhältnis*⁷⁴ zwischen nur Autor – und damit Erfinder bloß von Texten zu sein – und tatsächlichem Habitus besteht nicht mehr. *Je mehr ein Dichter diesen [den unmittelbar genialen] Standpunkt verlassen hat, desto nötiger wird es für ihn auch, eine Gesamtanschauung der Welt zu besitzen und also denn in seiner individuellen Existenz Herr zu sein über die Ironie, und um so nötiger wird es für ihn, in gewissem Maße Philosoph zu sein*⁷⁵. Die Einheit von Goethes Leben und Werk oder auch nur die Einheit von „Dichtung und Wahrheit“ dient Kierkegaard exemplarisch, um eine solche existentielle Veränderung zu charakterisieren. Paradigma für die Übereinstimmung von Leben und Werk ist die Konzeption seiner philosophischen Position einschließlich der Konzeption eines Habitus⁷⁶. Die Übereinstimmung von Leben und Werk ist die *innere Ökonomie der Ironie*⁷⁷. Möglichkeit, Dichtung ist identisch mit der Wirklichkeit, dem Leben. Zwischen Wesen und Erscheinung besteht keine Differenz. Denk- und Lebensweisen sowie die emotionale Befindlichkeit real existierender Personen werden von fingierten Personen ausgedrückt und reflektiert und umgekehrt. Im Ästhetischen gibt es also eine Identität von Möglichkeit und Wirklichkeit, die mehr ist, als das ästhetische Konzept der Mimesis vorsieht. Nicht die Abbildung der Wirklichkeit in der Dichtung liegt der Konzeption des Ästhetischen zugrunde, zugrunde liegt hier die Überlegung, daß im Ästhetischen aufgrund der Unbestimmbarkeit dessen, was Dichtung und was Wirklichkeit ist, die Relation von *Realität* und *Idealität*, in Kierkegaards Worten, ebenfalls unbestimmbar ist. Im Ästhetischen sind physische Wirklichkeit und rationale Idee ein und dasselbe.

Die Übereinstimmung von Leben und Werk aber erlaubt Graduierungen von mehr oder weniger Dichter oder Philosoph sein. Erst Totalansicht von Welt befähigt zu philosophischer Ironie und diese wiederum zur Konstruktion einer Totalansicht von Welt. Damit ist der Standpunkt des Dichters aufgegeben. Dies ist die Geburt des ‚Dämon‘ und sie beginnt als Spiel mit der Doppeldeutigkeit des Begriffes. Kierkegaards Begriff des Dämonischen enthält

⁷⁴ BI, S. 329.

⁷⁵ BI, S. 329, „Total-Anskuelse“ ist besser mit „Totalansicht“ und „til en vis Grad“ mit „bis zu einem gewissen Grad“ zu übersetzen. SVI, S. 327.

⁷⁶ Konsequenterweise trennt sich Kierkegaard nach Beendigung seiner Dissertation von Regine, da eine Ehe mit ihr in das Konzept des ironischen Philosophen nicht hineinpaßt. Die Gründung einer Familie samt den dazugehörenden Verpflichtungen hätte Kierkegaard einen Strich durch die Rechnung gemacht. Eine freies Leben als Bohémien oder auch als freier Philosoph ist unter familiären Zwängen undenkbar. Er hat es vermutlich für unwahrscheinlich gehalten, daß aus Regine eine Christiane Vulpius werden könne.

⁷⁷ BI, S. 330.

sowohl die antike, als auch die moderne Bedeutung bezogen auf den Ursprung individuellen Denkens und Handelns. Das Dämonische ist das ursprünglich Bewegende, der als *abstrakte Innerlichkeit*⁷⁸ zum Denken und Handeln antreibende *Instinkt*⁷⁹. Das Dämonische ist aber ebenso der Standpunkt des modernen Nihilismus, „der Geist der stets verneint“. Der Prozeß der ständigen Negation alles Bestehenden kulminiert darin, auch das, was als Gut anzusehen ist, zu negieren.

Haufniensis charakterisiert, ausgehend von der Analyse der Bedeutung des Guten in Platons *Staat*⁸⁰, psychologisch die Bedeutung des Dämonischen für die menschliche Befindlichkeit als *Angst vor dem Guten*⁸¹. Das Dämonische als *Angst vor dem Guten* im Sinne des modernen Nihilismus ist ein Zustand der Unfreiheit, die leiblich-seelische Determiniertheit grundsätzlich nur verneinen zu können. Constantius erkennt in der Satire, dem *Incognito des Dämons der wahnwitzigen Komik*⁸², das Dämonische der allumfassenden Negation.

Um aus dem Nihilismus, dem rien ne va plus der Philosophie, herauszukommen, ist der Dämon sowohl im antiken Sinne als ursprünglicher Beweger als auch als negatives Moment notwendig, insofern er als innerer Antrieb auf sich selbst als negierendes Moment seiner selbst zielend, sich selbst vernichtet. Als Konsequenz erhält das Individuum jedoch keinen positiven Standpunkt, sondern dreht sich, ohne eine Lösung zu finden, bei der Analyse der Welt und seiner eigenen Stellung in ihr nur um sich selbst. Diese negative Selbstreferentialität ist Climacus' Problem. Der Einzelne ist zwar sozusagen Positivität, insofern er sich als Existierender bejaht, aber er befindet sich als dieser Existierende in einem *circulus vitiosus*. Das ist die Ironie daran, zu wissen, daß nur ein Sprung aus dem Zirkel der Analyse zu befreien vermag. Diesen Sprung versucht Anti-Climacus vergebens aufzuzeigen. Auch Anti-Climacus befindet sich in einem logischen Zirkel, der mit einem Schluß beginnt und mit demselben Schluß als Definition desselben Schlusses endet. Dazwischen befindet sich eine Phänomenologie der Verzweiflung⁸³. Was Anti-Climacus als einen Gottesbeweis beginnt, endet ironisch als Paradoxon.

Verzweiflung und Ironie treffen zusammen im Mut der religiösen Polemik, Mut nicht, die allgegenwärtige Verzweiflung zu fliehen, denn dies erscheint real unmöglich, da Verzweiflung die lebensbestimmende Kategorie schlechthin ist. Aber, es *gehört Mut dazu, dem gescheiten oder mitleidigen Ratschlag der Verzweiflung nicht nachzugeben, der einem*

⁷⁸ BI, S. 174.

⁷⁹ BI, S. 165.

⁸⁰ BI, S. 175.

⁸¹ BA, S. 129ff.

⁸² Vgl., Constantius' Schilderung des Schauspielers Beckmann als Handwerksbursche in einer Posse von Nestroy am Königstädter Theater in Berlin. WH, S. 37 – 38.

⁸³ Vgl. KT, S. 14 u. S. 125.

*erlaubt, sich selbst aus der Zahl der Lebendigen zu tilgen*⁸⁴. Dieser Mut wird einerseits gegen die bürgerliche Normalperson angeführt, die ihre Verzweiflung verkennend in unbekümmerter Sättigtheit dahinlebt, und keinerlei Selbsttötungsabsichten hegen kann. Andererseits könnte allein der sich seiner Verzweiflung bewußte Ästhet in der Selbsttötung ein rationales Moment entdecken, zumal in der ethischen Existenzform das bloße Verstandesdenken zugunsten innerlicher Reflexivität aufgehoben ist, die einer in der ästhetischen Denkform noch vorhandenen Rationalität des Denkens übergeordnet wird.

2.2 Ironie und methodischer Zweifel

Ironie zu beherrschen bedeutet, sie zu einem bestimmten Zweck zu operationalisieren. Diese Operationalisierung macht die Analogie von methodischem Zweifel und beherrschter Ironie aus. Der Zweifel ist als methodischer Zweifel ebenfalls zu einem bestimmten Zweck operationalisiert worden. Beide, beherrschte Ironie und methodischer Zweifel, sind Methoden des philosophischen Denkens. Methodischer Zweifel ist das an die negierende Skepsis anschließende Verfahren, das im sokratischen nescio seinen Anfang nimmt und im cartesianischen cogito seinen ersten Höhepunkt findet. Der methodische Zweifel in dieser Ausprägung intendiert, daß es etwas zu wissen geben kann, für das sich ein Ausgangspunkt finden läßt. Innerhalb dieses Prinzips sind deduktive Verfahren ebenso möglich wie, wenn auch eingeschränkt gültig, induktive Verfahren. Beherrschte, also operationalisierte Ironie ist aber das Verfahren derjenigen Spielart der Skepsis, die von der Gewißheit ausgeht, daß es im eigentlichen Sinne nichts zu wissen geben kann, da alles Wissen, aufgrund seines historischen Charakters nur rein approximativ sein kann.

Zwischen dem methodischen Zweifel und der operationalisierten Ironie besteht eine weitere Analogie hinsichtlich ihrer Funktion. Der methodische Zweifel ist ein Verfahren zur Auffindung des Nagels in der Wand, sprich des zentralen Prinzips für eine Systematik der Metaphysik. Die operationalisierte Ironie ist ein Verfahren zur Auffindung des Nagels in der Wand, sprich des zentralen Prinzips für eine Systematik der Kontingenz, in der Kierkegaardschen Form verstanden als Negation der Metaphysik. Innerhalb letzteren Verfahrens spielen weder Deduktion noch Induktion eine verfahrenstechnische Rolle. Die Operationsweise der Ironie ist ein immer zu wiederholendes Ritual, eine *Reinigungstaufe der Ironie, welche die Seele aus dem Gebundensein ihres Lebens im Endlichen, möge sie gleich*

⁸⁴ BI, S. 332.

*kraftvoll und stark darinnen leben, befreit*⁸⁵. Ironie ermöglicht sowohl die distanzierte Konstruktion von Philosophemen als auch die rekonstruierende Beobachtung von Denk- und Handlungsweisen anderer aus einer existentiellen Perspektive. *Die Ironie setzt Schranken, verendlicht, begrenzt, und gewährt damit Wahrheit, Wirklichkeit, Inhalt; sie züchtigt und straft und gibt damit Haltung und inneren Zusammenhalt*⁸⁶.

2.3 Ironie, Wirklichkeit und Wahrheit

Existentielle Ironie entspricht dem eingangs formal beschriebenen besonderen Verhältnis von Ironie und Wirklichkeit und von Ironie und Wahrheit. Ironie ist diskursiv, nicht Aktualität. Eine Handlung ist immer wirklich, es kann nicht von einer unwirklichen Handlung gesprochen werden⁸⁷, nur von richtigem und falschem Handeln innerhalb normativer Grenzen. Zum Handlungsbegriff gehört der Wirklichkeitsbegriff, obschon dieser umfassender ist. Der Wirklichkeitsbegriff schließt mehr ein als nur Aktualität. Wahrheit ist ebenfalls diskursiv, nicht aktual. Es kann nicht von wirklicher Wahrheit im Gegensatz zu unwirklicher Wahrheit gesprochen werden.

Umso befremdlicher mag es erscheinen, daß Kierkegaard zwischen Wirklichkeit und Wahrheit mittels der Ironie als Grenzbegriff zwischen beiden einen Konnex herstellt. Aktualität und Diskursivität werden miteinander verknüpft anstatt getrennt. *Ironie als ein beherrschtes Moment zeigt sich in ihrer Wahrheit gerade dadurch, daß sie lehrt, die Wirklichkeit zu verwirklichen, gerade dadurch, daß sie den gebührenden Nachdruck auf die Wirklichkeit legt*⁸⁸. Ebenso scheint es befremdlich, daß Kierkegaard an anderer Stelle dieses Abschnittes betont, die *Wirklichkeit empfängt daher ihre Giltigkeit durch Handeln*⁸⁹. Dies läßt die Vermutung zu, Wirklichkeit werde durch Handlung konstituiert. Zu dieser Auffassung steht aber die Aufforderung im Widerspruch, die Wirklichkeit nicht zu *bemäkeln*⁹⁰. Die Wirklichkeit *bemäkeln* heißt behaupten, was als Wirklichkeit vorgefunden wird, sei keine wahre, oder besser, sei eine schlechte Wirklichkeit. Aber Wirklichkeit ist

⁸⁵ BI, S. 331.

⁸⁶ BI S. 331.

⁸⁷ Selbst eine sogenannte virtuelle Handlung in einem cyber environment bleibt eine wirkliche Handlung in einem vorhandenen setting. Der Unterschied ist bloß einer der subjektiven Wahrnehmung. Der Handelnde meint Handlungen vorzunehmen, die er in der Tat nicht wirklich vornimmt, aber nichtsdestoweniger ist ein Beobachter in der Lage, Handlungen des virtuell Handelnden als seine wirklichen Handlungen zu konstatieren. Der Handelnde mag meinen, mit einem Drachen zu kämpfen, der Beobachter sieht lediglich wilde Bewegungen. Es spielt dabei übrigens keine Rolle, ob der Handelnde weiß, daß er virtuell handelt, oder wirklich zu handeln vermeint.

⁸⁸ BI, S. 334.

⁸⁹ BI, S. 334.

⁹⁰ BI, S. 334.

immer so, wie sie ist; zumindest dies einzusehen lehrt die Ironie. Die Wirklichkeit zu verwirklichen scheint ein unmögliches Tun zu sein, da die Wirklichkeit immer wirklich ist, gleichgültig, was konkret unter Wirklichkeit verstanden wird.

Das in der Tat Gemeinte, aber nicht Gesagte ist diskursiv und als Diskursivität natürlich wirklich. Ironie ist ein diskursiver Prozeß, der seine eigene Realität hat. Insofern gibt es keine Ironie außerhalb der Wirklichkeit und die Wirklichkeit nicht *bemäkeln* heißt nur, daß es keinen Sinn macht, einen gegebenen Sachverhalt, der kein gedankliches Konstrukt ist, einer Kritik zu unterziehen, denn das ändert in der Tat nichts. Etwas verändern, und damit in den historischen Prozeß „eingreifen“, geschieht durch Handeln. Auch Ironie ist als diskursiver Prozeß in doppelter Hinsicht eine Handlung; erstens einmal, weil sie selbst ein realer Vorgang ist, und weil eine ironische Äußerung zweitens von dem in der Tat Gemeinten, aber nicht Gesagtem aussagt, daß es wirklich sei. Insofern greift Ironie handfest und tatkräftig in reale Prozesse ein und verändert sie, indem sie indirekt zum Handeln motiviert.

Daraus folgt nun keineswegs, daß Handlungen, die im Anschluß an eine ironische Äußerung oder ironisch gemeinte Aufforderung erfolgen, im Sinne des gemeinten Inhalts der Äußerung erfolgen. Sie können auch im Anschluß an das Gesagte, aber keineswegs Gemeinte erfolgen, solche Handlungen sind unfreiwillig komische Handlungen. Der Handelnde verliert sich in einem blinden Aktionismus an *eine inhaltslose Unendlichkeit*⁹¹. Dem Strukturbegriff *inhaltslose Unendlichkeit*, entspricht nicht der einer inhaltsvollen Unendlichkeit, sondern der des intentionalen Handelns, in dem Sinne, daß man besser wisse, was man tut und die Ironie als *Wegleiterin* ansehe.

Ironie bringt eindeutige Resultate für denjenigen hervor, der intentional ironisch ist. Ironische Äußerungen sind dennoch in gewissem Sinne resultatlos, nicht nur weil sie mißverstanden werden können, sondern weil sie in sich uneindeutig sind. Das gemeinte q ist nicht notwendig die Negation von p, sondern kann irgendein anderes Gemeintes sein. Wenn eine ironische Äußerung schlicht p negiert, ist sie eindeutig und setzt $\neg p$ als wahren Sachverhalt anstelle von p. *Die Ironie ist als das Negative der Weg, – nicht die Wahrheit sondern der Weg. Jeder, der da ein Ergebnis als solches besitzt, besitzt es gerade nicht; denn er hat den Weg nicht*⁹². Das ist nicht die wahrheitsuchende, mæutische Ironie des platonischen Sokrates'. Insofern ist Pivčević' Interpretation des Kierkegaardschen Ironiebegriffs richtig. Pivčević' interpretiert von einem kommunikationstheoretisch orientierten Standpunkt aus Sokratische Ironie als Suche nach Wahrheit. Er unterstellt

⁹¹ BI, S. 334.

⁹² BI, S. 333.

kontrastiv zur sokratischen Wahrheitssuche Kierkegaard, Wahrheit mit Schweigen gleichzusetzen⁹³. Pivčević' Interpretation greift aber zu kurz, weil er weder Kierkegaards Werk noch seinen Habitus in einem Gesamtzusammenhang sieht. Er sieht ebenfalls nicht die Differenz zwischen dem sokratischen Ironiebegriff und dem Kierkegaardschen.

Denn, wenn mit q irgend etwas anderes als $\neg p$ gemeint sein kann, wird es mit der Feststellung der Wahrheit in der ironischen Äußerung schon schwieriger. Es gibt dann eine Menge von Möglichkeiten von Wahrheit, womit Wahrheit uneindeutig wird. Anders als Pivčević meint, verbirgt Kierkegaard mit der Einführung eines uneindeutigen Wahrheitsbegriffes nicht die Wahrheit, sondern die Uneindeutigkeit erlaubt, mögliche Denkprozesse zur Wahrheitsfindung zu erproben, wobei das Resultat, die Wahrheit nämlich, jeweils unterschiedlich ausfällt. Insofern gibt es, wie es auch keine universale Erkenntnis gibt, keine universale Wahrheit.

Die Folge aus dem Schluß, daß Wirklichkeit und Wahrheit uneindeutig sind, kann nur sein, Wirklichkeit und Wahrheit als partikulär aufzufassen, und sie nicht für universell zu halten. Könnten Wahrheit und Wirklichkeit universalistisch aufgefaßt werden, gäbe es keine Bedingungen für Wahrheit und Wirklichkeit. Wahrheit und Wirklichkeit wären einfach vorhanden, und es wäre ein Leichtes sie sich als Vorhandenes unmittelbar anzueignen. Es lassen sich aber mehrere Formen von Wahrheit und Wirklichkeit denken, folglich lassen sich auch mehrere Aneignungsmöglichkeiten denken, nicht nur die eine, die Wirklichkeit als gegeben voraussetzt und sie für erkennbar hält. Gegen letzteres wendet Kierkegaard ein, daß Wirklichkeit erst für ein einzelnes Individuum Wirklichkeit sein kann. Die Auffassung, daß universale Wirklichkeit und Wahrheit Resultate von historischen und Denkprozessen sind, und somit als Wissensbestand allgemein vorhanden und aneignungsfähig sind, wird einer ironisch operierenden Kritik unterzogen. Die systematische Philosophie bilde sich ein, Ergebnisse und damit Wahrheit zu erlangen, während sie doch nur Annäherungen, und damit Möglichkeiten zuwege bringt, aber Realität weder beschreibt noch erklärt.

Seltsamerweise scheint Kierkegaard mit folgendem Satz selbst systematisch vorzugehen und mit Kant die theoretisch und praktisch problematische Zweiteilung der Wirklichkeit in die Erscheinung und das Ding an sich vorzunehmen. *In theoretischer Hinsicht muß das Wesen sich zeigen als die Erscheinung.* Aber er fährt fort: *Sofern die Ironie beherrscht ist, meint sie nicht mehr, wie gewisse kluge Leute im Alltagsleben, daß immerfort noch etwas dahinterstecken müsse; sie verhindert aber auch jeglichen Götzendienst mit der*

⁹³ Vgl., Pivčević, IRONIE ALS DASEINSFORM BEI SØREN KIERKEGAARD, passim, insbes. S. 99-108 (speziell der Unterabschnitt "Das Schweigen", 105-108), 113-117, 124-127.

*Erscheinung*⁹⁴. Statt der Differenz von Erscheinung und Ding an sich ist hier die Einheit beider gemeint.

Das bedeutet aber keineswegs, daß sich diese Stelle im Sinne Hegels gegen Kant interpretieren läßt. Zugrunde gelegt werden muß Kierkegaards eigenes Verständnis vom philosophisch-ironischen Diskurs. Die Relation von Erscheinung und Ding an sich ist eindeutig, einer Erscheinung entspricht genau ein Ding an sich, nicht mehrere. Sonst wäre die Konstruktion von Erscheinung und Wesen von vornherein unhaltbar, weil Erscheinungen mit beliebigen Dingen an sich verknüpft wären, also überhaupt gar keine Aussagen über wirkliche Dinge möglich wären. Es gäbe überhaupt keine Wirklichkeit, weder eine eindeutige noch eine uneindeutige. Das aber widerspricht der Realität, denn es gibt wirkliche Dinge. Uneindeutigkeit von Wirklichkeit heißt eben nicht, daß es keine Wirklichkeit gibt, sondern, daß es unterschiedliche Auffassungen von Wirklichkeit gibt. Die Feststellung, daß Wirklichkeit uneindeutig ist, impliziert keineswegs die Trennung von Erscheinung und Ding an sich. Diesem Sachverhalt, so der zweite Teil obigen Zitates, läßt sich mittels operationalisierter Ironie auf die Spur kommen.

Ironie *als das Negative, der Weg*, ist nicht der Ausgangspunkt für Kierkegaards Konzept und seine Verfahrensweise, sondern eher ist die Form uneindeutiger Ironie diejenige, an die Kierkegaard seine Philosophie anschließt. Über die Wirklichkeit zu urteilen, sie als schlechte Wirklichkeit zu beurteilen, ändert an der Wirklichkeit nichts, allein eine Handlung kann eine Wirklichkeit zu einer anderen Wirklichkeit werden lassen. Bedenkt man in diesem Zusammenhang, daß die Wirklichkeit keiner Teleologie unterliegt, denn gerade die romantische These, daß sie es tut, kritisiert Kierkegaard, dann ergibt sich folgende Überlegung zur Funktion der Ironie: In der Tat ist, die Wirklichkeit zu verwirklichen, keine ironische Aussage, sondern ein Anspruch romantischer Ironie. Es ist aber ein paradoxer Anspruch, sowie eine paradoxe Handlungsanweisung. Im Gegensatz zur romantischen Ironie, die einen teleologischen Handlungsbegriff impliziert, geht Kierkegaards Ironie der Ironie von einem kontingenten Wirklichkeitsbegriff aus. Die Wirklichkeit, die nur durch Handlung Wirklichkeit werden kann, aber nicht durch eine teleologische Abfolge von Ereignissen, impliziert, daß auch die Handlung kein *τελος* hat, sondern wie alle Ereignisse auch, kontingent ist. Über eine kontingente Wirklichkeit, so urteilt Kierkegaards Ironie, läßt sich kein Werturteil über gut oder schlecht fällen. Wirklichkeit erzeugt immer der kontingent Handelnde.

⁹⁴ BI, S. 334.

3. Polemik und Politik

Kierkegaard hat zwar den aristophanischen Sokrates als diejenige Sokratesfigur bezeichnet, die *der Wahrheit* am ehesten entspreche, das bedeutet aber nicht, daß es möglich ist, Kierkegaard mit des aristophanischen Sokrates' ironischer Scharlatanerie zu identifizieren.

Bekanntlich hat man Diogenes mit Sokrates verglichen, und ihn einen „rasenden Sokrates“ genannt; Schleiermacher hat gemeint, man solle ihn einen karikierten Sokrates nennen, hat aber die Ähnlichkeit in jener Unabhängigkeit von sinnlichem Genuß gefunden, die beide zu erwerben suchten. Das ist indes sicherlich zu wenig gesagt. Wenn man sich hingegen daran erinnert, daß der Zynismus der negative Genuß ist, (im Gegensatz zum Epikuräismus), daß der Zynismus das Entbehren, den Mangel genießt, d.h. nicht unbekannt mit der Lust, seine Befriedigung jedoch darin sucht, ihr nicht nachzugeben, und somit statt in der Lust aufzugehen, jeden Augenblick in sich selber zurückkehrt und das Entbehren des Genusses genießt – dieser Genuß erinnert recht lebhaft an das, was in intellektueller Hinsicht ironische Befriedigung ist –, wenn man, sag ich, alles dieses bedenkt, und es dann in geistiger Hinsicht mit Beziehung auf die Mannigfaltigkeit des Staatslebens durchführt, so wird die Ähnlichkeit zwischen beiden nicht ganz unbedeutend sein.

Dies ist die einzige Stelle⁹⁵, an der Kierkegaard auf Diogenes von Sinope Bezug nimmt. Sie ist im hier ausgeführten Zusammenhang von Ironie und Polemik besonders aufschlußreich und deshalb auch in aller Ausführlichkeit zitiert. Wenn im späteren Werk Kierkegaards von Sokrates die Rede ist, sollte der an dieser Stelle im BEGRIFF DER IRONIE vorgenommene Vergleich von Sokrates' und Diogenes' Denkweisen immer mitgedacht werden, wie die folgende Analyse zeigen wird.

Neben Kierkegaards Interpretation Aristophanes' Sokrates als dem historischen Sokrates am ehesten entsprechend, trägt ein weiterer Aspekt zur Erhellung der Verwendung und Funktion des Ironiebegriffes bei. In Weiterführung von Kodalles Ansatz wird dieser Aspekt hier das Vergnügen an der Nutzlosigkeit des Tuns genannt. Obschon Kodalles Ansatz eine andere Richtung verfolgt und nimmt, kann sein Begriff der Nutzlosigkeit weiter gefaßt werden, als er es tut. Nutzlosigkeit ist bei Kodalle gleichbedeutend mit Zweckfreiheit. Diese Freiheit von Zwecken, oder Nicht-Intentionalität des Handelns, bleibt vornehmlich, so Kodalle, der Liebe zu Gott vorbehalten. *In aller wünschenswerten Klarheit hat Kierkegaard die kommunikative oder substantielle Allgemeinheit dieses von jeglicher Nutzen-Erwägung gereinigten*

⁹⁵ BI, S. 187-188. Dies ist die einzige Stelle in den SAMLEDE VAERKERN und den PAPIRERN, an der er auf Diogenes von Sinope Bezug nimmt. Die anderen Referenzstellen des Namens Diogenes beziehen sich allesamt auf Diogenes Laertius.

*Gottesverhältnisses vor den Blick gebracht*⁹⁶. Kodalles Ausführungen richten sich zwar mit Kierkegaard gegen die Annahme einer Zweckrationalität im Handeln des Menschen, aber nicht dieses Motiv soll hier weiter verfolgt werden, sondern verfolgt werden soll, der Aspekt der Nutzlosigkeit des Handelns selbst, der durch den Aspekt des Vergnügtseins ob dieser Nutzlosigkeit erweitert wird.

Dabei ist Nutzlosigkeit des Tuns in dem Sinne zu verstehen, daß Handeln sich nicht an zweckrationalen gesellschaftlichen Normen orientiert. Dieser Nutzlosigkeit des Tuns eignet bereits etwas Dandyhaftes. Diese Überlegung resultiert bei Kierkegaard aus einem inhaltlichen und methodischen Vergleich der Sokratischen mit des Diogenes' Philosophie.

Kierkegaard geht auf Schleiermachers Aussage vom *karikierten Sokrates* ein und kritisiert sie einerseits, weil Schleiermacher die Gemeinsamkeiten von Diogenes und Sokrates zu wenig berücksichtige, andererseits, weil Schleiermacher nur den platonischen Sokrates als den eigentlichen Sokrates gelten lassen wolle. Aber dieser Auffassung, nur des Sokrates Philosophie sei Philosophie widerspricht allein schon der Begriff der Karikatur. Eine Karikatur enthält Grundzüge des Aussehens oder der Eigenschaften des Karikierten, wenn auch in verzerrter Form. Eine Karikatur ist nur dann eine Karikatur einer Person oder einer von dieser Person entwickelten Theorie, wenn Theorie oder Person wiederzuerkennen sind. Person und Theorie sind im Falle von Sokrates und Diogenes eben nicht zu trennen. Daß Diogenes ein karikierte Sokrates sei, bedeutet, daß es gemeinsame Grundzüge des Denkens gibt, die auf einem gemeinsamen Grundzug beider Philosophen gegenüber einer ganz besonderen Art und Weise des Genusses beruhen, nämlich das Entbehren des Genusses zu genießen, und sich daher völlige Freiheit von politischen und sozialen Zwängen zu erwerben. Kierkegaard äußert sich allerdings hinsichtlich der grundlegenden Analogien von Sokratischer und Diogenischer Philosophie seinem Konzept der indirekten Mitteilung entsprechend nur mit der vorsichtigen Formulierung: *so wird die Ähnlichkeit zwischen beiden nicht ganz unbedeutend sein*. Im Hinblick auf die *πολις* wird aber durchaus die starke Behauptung aufgestellt, daß die Übereinstimmung von Diogenes' und Sokrates' Haltung gegenüber Staat und Öffentlichkeit – der organisierten Ansammlung von Individuen – in der Tat signifikant sei. Der Einzelne ist für beide Philosophen eben kein *ζωον πολιτικον* und als einzelnes Individuum grundsätzlich vom Staat unterschieden. Das bedeutet aber nicht, daß diesem einzelnen Individuum Autonomie zugesprochen werden kann.

3.1 Ironie und politische Theorie

⁹⁶ Kodalle, DIE EROBERUNG DES NUTZLOSEN, S. 103.

In der Aussage, [wenn man] *das Genießen der Entbehrung als ironische Befriedigung, dann in geistiger Hinsicht mit Beziehung auf die Mannigfaltigkeit des Staatslebens durchführt*, findet sich der Ansatz zur politischen Theorie Kierkegaards, die er ebenfalls nur indirekt ausführt. Sie läßt sich aber aus verstreuten Äußerungen in seinen Schriften und seiner dezidierten Stellungnahme zu Geschichtsphilosophie und Politik in der LITERARISCHEN ANZEIGE und im AUGENBLICK im Zusammenhang mit obigem Zitat ableiten. Grundlage von Kierkegaards politischer Theorie ist der immanente Widerspruch zwischen dem Einzelnen und dem Staat.

Aus Hügli's Analyse⁹⁷ der politischen Akzente in den PAPIRERN resultiert, daß Kierkegaards eigene politische Haltung sowohl antiliberalistisch als auch antikommunistisch und antisozialistisch gewesen sei. Da es von Kierkegaard kaum direkte veröffentlichte Aussagen über seine Haltung gegenüber kommunistischen oder sozialistischen Gesellschaftstheorien gibt, ist man auf die Notizen in den PAPIRERN angewiesen. Hügli stellt die Frage, was Kierkegaard von diesen Strömungen hätte wissen können. *Da man insgesamt hier auf die Interpretation weniger Stellen in den papirern angewiesen ist, bleibt der Rest ziemlich viel Spekulation über seine Berliner Aufenthalte*⁹⁸. Dennoch lassen sich, so Hügli, deutliche Hinweise auf die oben genannten Anti-Tendenzen finden.

In einem Tagebucheintrag Kierkegaards von 1847 findet sich die Formel, daß er Kopenhagen als vollständiges Präparat zur Diagnose der *Krankheit Europas*⁹⁹ begreift. Die Krankheit Europas besteht in der Nivellierung von Differenzen. Kierkegaard schrieb in *Kjobenhavens flyvende Post* einen Brief an Orla Lehmann mit durchgehend antiliberalistischer Tendenz und bezeichnet Sibbern, einen Verfechter des dänischen sozialreformerischen Liberalismus als *politisch Unwissenden*¹⁰⁰. Als *kommunistisch bezeichnet Kierkegaard – in Übereinstimmung mit dem allgemeinen Sprachgebrauch – alle Bestrebungen, die eine Neuordnung der Gesellschaft auf der Grundlage vollständiger Gleichheit und gemeinschaftlichen Eigentums anstreben*¹⁰¹. Hügli bezieht in seine Analyse von Kierkegaards Kritik an zeitgenössischen politischen Konzepten einen bestimmten Vorfall ein, der von Kierkegaard selbst in den PAPIRERN erwähnt wird. Der dänische König befürchtet ein Übergreifen kommunistischer

⁹⁷ Hügli, KIERKEGAARD UND DER KOMMUNISMUS, S. 511-538.

⁹⁸ Hügli, KIERKEGAARD UND DER KOMMUNISMUS, S. 514.

⁹⁹ Hügli, Ebd.

¹⁰⁰ Hügli, KIERKEGAARD UND DER KOMMUNISMUS, S. 517.

¹⁰¹ Hügli, KIERKEGAARD UND DER KOMMUNISMUS, S. 518.

Strömungen und Kierkegaard erteilt ihm Ratschläge, dieses zu verhindern, respektive, er zerstreut seine Befürchtungen¹⁰².

Aus diesen Analysen und Urteilen nun aber zu schließen, daß Kierkegaard ein überzeugter Monarchist gewesen sei, ist irreführend. Festhalten läßt sich an dieser Stelle, daß Kierkegaard keine der zeitgenössischen politischen Theorien für akzeptabel hielt, weil in ihnen die grundlegende Differenz zwischen Staat, Gesellschaft und dem einzelnen Individuum nicht berücksichtigt war. Diese Feststellung führt zurück zum Vergleich zwischen Sokrates' und Diogenes' Ansatz zur politischen Theorie und dem Zusammenhang vom Genuß der Entbehrung des Genusses, der ironischen Befriedigung, die dieser besondere Genuß verschafft, und was die *Mannigfaltigkeit des Staatslebens* zu tun hat mit der ironischen Befriedigung, die das Entbehren verschafft.

3.1.1 Diogenes und Sokrates

Der Vergleich von Diogenes und Sokrates erläutert den hier zu verwendenden Politikbegriff: Politisch ist das Verhältnis des einzelnen Individuums zu Staat und Gesellschaft. Diogenes' und Sokrates' politische Entwürfe gelten hier als Paradigmen einer nicht normativen politischen Theorie.

Gesellschaftskritik, sofern sie sich als allgemeine Nörgelei äußert, beruht nicht notwendig auf einem vom Vorhandenen abweichenden Politikentwurf. Insofern unterscheidet sich Kierkegaards Theorie der Politik von den von Hügli skizzierten politischen Theorien des Sozialismus und Marxismus ganz entschieden. Sie unterscheidet sich aber auch ebenso entschieden von monarchistischen oder republikanischen politischen Entwürfen. Das politische Konzept Kierkegaards geht sowohl von Diogenes' Polemik als auch Sokrates' Philosophie aus.

Nach Kierkegaard verhalten sich Sokrates und Diogenes der Organisationsform *πολις* gegenüber als Einzelne. Einzelner zu sein, bedeutet, sich von allen anderen zu unterscheiden. Seine Interpretation der Apologie unterstreicht den subjektiven Standpunkt, den Sokrates den Vorwürfen der Ankläger gegenüber einnimmt, er habe sich landesverräterischer Aussagen und Handlungen schuldig gemacht. Diogenes geht über den subjektiven Standpunkt Sokrates' sogar noch hinaus und unterzieht sowohl die moralisch-ethischen Positionen seiner Mitbürger als auch die sokratische Philosophie einer vernichtenden Polemik. Aber nicht allein der subjektive Standpunkt der Apologie oder die

¹⁰² Hügli, Ebd.

polemische Kritik macht beide zu vereinzelt Individuen, sondern um ein autonomes Individuum zu sein, ist die ironische Befriedigung notwendig, anders genießen zu können, nämlich auf einen den Normen adäquaten Genuß zu verzichten, d.h., auf einen Genuß, der sich an von anderen akzeptierten Normen orientiert.

3.1.2 Freiheit, Politik und Kynismus

Das Entbehren des Genusses ist nicht bloß philosophische Maxime, sondern drückt sich lebenspraktisch-habituell aus. Die von Kierkegaard intendierte Form der Übereinstimmung von philosophischer Betrachtung und Leben wird sowohl von Sokrates als auch Diogenes erfüllt. Kierkegaard selbst führt die These der Übereinstimmung hinsichtlich der verschiedenen Formen von Freiheit, staatlicher und privater, aus. Bezogen auf den Staat ist das einzelne Individuum nicht vollkommen frei, sondern nur so frei, wie es die gesetzlichen Regelungen erlauben. Diesen mag die innere Disposition des Einzelnen nun gar nicht entsprechen. Um aber als bürgerliche Person sanktioniert werden zu können, bewahrt sich der Einzelne eine Art von Freiheit in Form eines Rückzugs in sein Privatleben. Denn private Freiheit und Genuß schließen sich, wie Kierkegaard treffend schreibt, keineswegs gegenseitig aus. Der private Genuß, ein „stillere“ Genuß, ist durchaus affirmativ.

Die ironische Befriedigung über das Entbehren des Genusses entspricht aber diesem Begriff bürgerlicher Freiheit keineswegs. Hier müssen sowohl Sokrates' als auch Diogenes' Habitus zur Klärung herangezogen werden, die wesentlich zu ihrer Art und Weise des kritischen oder polemischen Philosophierens gehören. Sokrates bewegte sich philosophierend auf öffentlichen Plätzen und Diogenes' Tonne war in ganz Athen bekannt, die er aber durchaus verließ, um seine Polemik wirksam „unters Volk zu bringen“. Die ironische Befriedigung, die das Entbehren des Genusses verschafft, hat deutlich eine Funktion in der Öffentlichkeit der *πολις*. Sie ist keineswegs „stillere“ Genuß in einer von der Öffentlichkeit unterschiedenen Privatsphäre. Öffentliches Genießen der Entbehrung ist die wesentliche Methode Diogenes', um auf seine von der politischen Norm abweichenden philosophischen Thesen aufmerksam zu machen, deren wesentlicher Inhalt die umfassende Kritik der politischen Verfaßtheit der attischen *πολις*, aber auch die Kritik sokratischen Philosophierens ist. Diogenes geht in jeder Hinsicht über Sokrates hinaus.

Der negative Genuß, die ironische Befriedigung ist nicht affirmativ, wie der Rückzug in eine von der inneren Befindlichkeit bestimmte private Freiheit, weder im Falle Sokrates' noch Diogenes'. Sie ist vielmehr politisches und genau damit öffentliches Mittel. Kynismus lehrt

nicht bloß, die ironische Befriedigung liege in der Entbehrung, so interpretiert Kierkegaard. Der ironische Genuß wird erst dann zum Politikum, wenn er öffentliche Resonanz hat, was nicht bedeutet, daß die Umgebung den wirklichen Sachverhalt verstehen muß, geschweige denn, daß der vermeintliche Asket ironisches Vergnügen an der Entbehrung hat. Laut Kierkegaards Ironiekonzeption ist genau dies nicht notwendig. Gerade die Verwirrung dieses Sachverhalts trägt zum Vergnügen bei.

Kynismus kehrt *jeden Augenblick in sich selber* zurück. Dieser radikale Selbstbezug, nichts zu bedürfen und auf niemanden angewiesen zu sein, also im ursprünglichen Sinne autonom zu sein, ist in der Interpretation Kierkegaards der Ausgangspunkt des Anarchiekonzeptes Diogenes'. Es orientiert sich nicht an gesellschaftlicher Normativität, sondern richtet sich gegen sie. Eingewendet werden könnte, daß Diogenes und Sokrates nur Kritiker der attischen Gesellschaft waren, aber keinesfalls anarchische Thesen vertreten haben. Zu diesem Einwand ist Folgendes zu sagen: Diogenes und Sokrates galten als erklärte Staatsfeinde, die keine in der attischen πολις gültigen politischen Auffassungen vertraten. Sie beriefen sich in ihrer Kritik, ihrer Polemik auf keinerlei gültige Theorie, sondern einzig und allein auf ihren Standpunkt als „Privatleute“, was der Verfaßtheit der attischen πολις widersprach. Sokrates und Diogenes galten als nutzlose Vagabunden.

3.2 Politische Autonomie des Einzelnen

Die Polemik des anarchischen Einzelnen gegen den Staat beruht auf dem Konzept, daß er als Einzelner existentiell immer ein Einzelner ist, aber dieses gilt nur für ihn selbst und ist nicht verallgemeinerbar, ebensowenig wie der Begriff des Einzelnen streng genommen verallgemeinerbar ist. Berücksichtigt man diese ironisch distanzierende Haltung des einzelnen Individuums gegenüber dem Staat, erhält Löwiths Aussage, daß Kierkegaard meine, wesentlich im Staat sei, daß überhaupt regiert werde¹⁰³, gleichgültig in welcher Regierungsform, einen anderen Stellenwert. Steht diese Aussage bei Löwith exemplarisch dafür, daß Kierkegaards philosophisches Denken vollkommen unpolitisch sei, muß Löwiths Interpretation revidiert werden. Kierkegaards Konzeption des autonomen Religiösen, der nur Gott verpflichtet ist, ist in einem eminenten Sinne politisch. Die Revision von Löwiths Interpretation wird mit der Diskussion des Verhältnisses von radikaler Autonomie versus politische Klugheit anhand der Analyse des καίρος in den Flugschriften DER AUGENBLICK vorgenommen werden. Hier sei nur soviel gesagt: Würde die Maxime der weltlichen

¹⁰³ Vgl., Löwith, VON HEGEL ZU NIETZSCHE, S. 271.

Bindungslosigkeit des religiösen Einzelnen verallgemeinert, führte das Handeln nach dieser Maxime sowohl zur Auflösung aller weltlichen als auch zur Auflösung aller religiösen und klerikalen Verbände. Für einen autonomen Einzelnen ist es in der Tat gleichgültig, welche Regierungsform ein Staat hat, er hat mit diesem Staat nichts zu schaffen. Der Vorgriff an dieser Stelle auf später ausführlich zu Diskutierendes soll darauf hinweisen, daß in der ausschließlichen Beziehung des religiösen Einzelnen zu Gott die *ironische Befriedigung an der Entbehrung des Genusses* auf die Spitze getrieben wird.

Aus der Perspektive der Mitglieder eines Staates gesehen, dessen Bestehen gesichert sein soll, ist die *ironische Befriedigung* über das anarchische Nichtstun und die anarchische Indifferenz gegenüber staatlichen und klerikalen Institutionen Nutzlosigkeit par excellence. Die individuelle Anarchie des Einzelnen und die *ironische Befriedigung an der Entbehrung des Genusses* sind durchaus auch im Zusammenhang mit dem Vergnügen an der Nutzlosigkeit des Entbehrens zu sehen. Es geht Kierkegaard in seiner Interpretation nicht darum, daß man sich einen Genuß gegenwärtig versage, um eines zukünftig zu erlangenden Gutes oder Genusses willen. Es handelt sich um ein gänzlich anderes Kalkül des Genießens. Es geht um Zweckrationalität versus Autonomie. Autonomie findet der Kyniker darin, daß er *jeden Augenblick in sich selber* zurückkehrt, sich unabhängig von Gesellschaft und Staat macht. Autonom in diesem Sinne ist keineswegs der Bürger, der den Fragenkatalog Kants durch die Philosopheme des Gerichtsrates Wilhelm ausreichend beantwortet sieht. An dieser Stelle wird Kierkegaards BEGRIFF DER IRONIE eindeutig. Autonomie ist unbedingte Selbstsetzung. Kierkegaard ist ein κυων, der Jagdhund Kopenhagens.

Die bürgerliche Vorstellung von Autonomie weicht wesentlich von dem Autonomiebegriff ab, wie er in Kierkegaards ironischer Beurteilung dieses bürgerlichen Autonomiebegriffs aufscheint. Im Verständnis des bürgerlichen Selbsts ist es autonom in nur einer bestimmten Art und Weise, nämlich hinsichtlich der Freiheit seines Gewissens. Der bürgerlich deontologische Pflichtbegriff bildet das Zentrum des Denkens und Handelns eines in einen bürgerlichen Staat und dessen Institutionen eingebundenen Individuums, durch den es dauerhaft an den Staat gebunden bleibt. Selbst in die Privatheit werden die bürgerlichen Pflichten übernommen und integriert. Autonom kann das bürgerliche Selbst in Kierkegaards Sinn niemals sein, weder ist es im eigentlichen Sinne selbstbestimmt und frei, noch kann es, weil es weder über Selbstbestimmtheit noch Freiheit verfügt, Freiheit des Geistes, d.h. Gewissensfreiheit besitzen. Der menschliche Geist bleibt immer an die Körperlichkeit gebunden. Da das bürgerliche Selbst der psychischen und geistigen Freiheit notwendig

ermangelt, ist es unfähig, seine eigene Situation in der rechten Weise zu beurteilen. Es fehlt ihm die Fähigkeit zur Ironie.

Es soll hier nicht über die Richtigkeit der Interpretation der Philosophie des Diogenes seitens Kierkegaards noch über die Richtigkeit des Vergleiches von Sokrates und Diogenes entschieden werden. Festzuhalten ist allein, daß sich Kierkegaards politisches Konzept, der Einzelne begreife sich als existentiell autonom, aus seiner Interpretation des Diogenes herleitet. Ob er dies Kierkegaards Ansicht nach auch tatsächlich ist, wird sich aus der weiteren Diskussion der Konzeption des Einzelnen ergeben. Außerdem bleibt die etwas unangenehme Frage im Raum stehen, wann, wenn Kierkegaard ein ironischer Kyniker war, ist er ernst zu nehmen und wenn, auf welche Weise? Das bürgerliche Selbst und seine Philosophie werden aus der Perspektive der ästhetischen, ethischen und religiösen Ironie betrachtet und dekonstruiert. Aber die Ironie funktioniert doppelt. Intern, innerhalb der Theorie über ästhetisches, ethisches und religiöses Denken weist sich die Ironie als Methode aus, diese Theorie als eine Theorie der Selbstauflösung von Subjektivität zu konzipieren.

3.3 Kynischer Exkurs zur Kritik der Bürgerlichkeit

Eine Sonderform des vom Bürgerlichen Abweichenden – neben den Vertretern der Kierkegaardschen Großformen der Existenz – ist der interne Widersacher innerhalb der bürgerlichen Lebensformen, die existentielle Kleinform des *Verräters im eigenen Haus*¹⁰⁴, der allein in Gedanken Aufrührer ist¹⁰⁵. Ihm fällt die Aufgabe zu, als *advocatus diaboli* die bürgerliche Lebensform ironisch von innen her aufzudecken. Probates Mittel bürgerlicher Normativität, etwaige Abwege in Richtung Reflexion, Ästhetik, exklusive Religiosität oder egoistischen Anarchismus abzuschneiden, ist die Stabilisierung der devianten Individuen durch Verhelichung, konstatiert der Gerichtsrat Wilhelm, Kierkegaards Prototyp des Bürgertums. Durch seine – des ästhetischen „Helden“ – gezeigte *Widerborstigkeit hat er sich nämlich dazu qualifiziert, unter eine speziellere Aufsicht gestellt zu werden. Dieser Mühe wird sein Weib sich unterziehen, und so wird alles gut gehn; denn jedes Mal, wenn er sich versucht fühlt, ein ungewöhnlicher Mensch zu werden, wird sein Weib ihn wieder in die Richte bringen, und dergestalt wird er sich in aller Stille den Namen Held verdienen, und sein Leben wird nicht tatenlos sein*¹⁰⁶. Widerborstigen und Vagabunden entzieht die gesellschaftliche Norm die Ausweichmöglichkeiten.

¹⁰⁴ EOII, S. 34.

¹⁰⁵ Ebd..

¹⁰⁶ EOII, S. 318, Brief von B an A..

Das Urteil des ethischen Subjektes über die Normativität der bürgerlichen Lebensform, d.h., die Vereinnahmung des Unendlichen für ein endliches, lautet schlicht, sie sei eine *Karikatur*¹⁰⁷ des Ethischen. Statt des unabschließbaren Prozesses des Strebens der ethischen Existenz, ereilt die bürgerlich-moralische Lebensform die Stagnation. Sie ist so sehr eins mit sich selbst, daß sie in ihrer Selbstgewißheit die Möglichkeit eines Sprunges in die wahrhaft subjektive Existenz, die Religiosität, nicht erkennt. Die Selbstgewißheit der moralisch-bürgerlichen Lebensform einschließlich der Identifizierung ihrer partialen Zielsetzung mit einer allgemeinen ist die Karikatur des exklusiven religiösen Denkens. Insofern der Existenz das Werden inhärent ist, kann der bürgerlich-moralischen Lebensform keine Existenz zugesprochen werden.

Der interne *advocatus diaboli* der bürgerlich-moralischen Lebensform bedient sich der Ironie und gibt die bürgerlich-moralische Lebensform der Lächerlichkeit preis. Kierkegaards ironische Lösung ist elegant und treffsicher. Der in der bürgerlich-moralischen Lebensform eingeschlossene Vagabund plant keine ungewöhnlichen Dinge mehr, er schreibt Vorworte¹⁰⁸. Unter dem Pseudonym Nikolaus Notabene¹⁰⁹ wendet sich Kierkegaard in ironisch-kritischer Perspektive gegen die bürgerlichen Lebensweisen in seinem unmittelbaren Umkreis in Dänemark. Er ist der Verräter im eigenen Haus.

Kierkegaards Ironie trifft ebenso das bürgerlich Weibliche wie das bürgerlich Männliche, die, sich gegenseitig durch gesellschaftliche Normierung bedingend, in Stagnation auch zueinander verharren. Die weibliche Hingabe, vom männlichen bürgerlichen Subjekt, unter dem Pseudonym Wilhelm, sowohl in ENTWEDER-ODER als auch in den STADIEN AUF DES LEBENS WEG gepriesen, erscheint ironisiert nur als Verhinderung der Möglichkeit ein Einzelner oder eine Einzelne zu werden, d.h., sich ästhetisch, ethisch oder religiös zu verhalten. Unter diesem Blickwinkel stehen der Verführten im Tagebuch des Verführers in ENTWEDER-ODER II, deren Schicksal am Ende offen bleibt, alle drei der genannten Möglichkeiten offen. Die *Quaedam* der LEIDENSGESCHICHTE in den STADIEN AUF DES LEBENS WEG dagegen entspricht mit ihrer späteren Heirat dem bürgerlich-moralischen Modell des Weiblichen, das Kierkegaard ebenso sarkastisch kritisiert, wie den kantischen Helden Wilhelm.

Im Vorwort zu den VORWORTEN schildert Nikolaus Notabene, der dem Ehestand innerlich abtrünnige *advocatus diaboli*, die Auseinandersetzung mit seiner Gattin über die Schriftstellerei. Die Dame des Hauses ist das feminine Gegenstück des Gerichtsrates

¹⁰⁷ Vgl., NSII, S. 107.

¹⁰⁸ VORWORTE, S. 173-239.

¹⁰⁹ N.N. = nomen nescio?

Wilhelm und die Form von Ehefrau, von der er propagiert, sie sei für den Vagabunden heilsam. Diese namenlose Ehefrau wertet die literarischen Versuche ihres Ehemannes als schlimmste Art von Untreue¹¹⁰, die sie konsequenterweise mit all ihren Mitteln hintertreibt. Diese Mittel sind argumentativ nicht zu entkräften.

So steht also die Sache. Ich bin niemals weiter gekommen als bis zu einem einleitenden Paragraphen. Da dieser allgemeiner Natur war, und nach meiner Vorstellung so glücklich abgefaßt, daß er ihr unterhaltsam sein würde, falls nicht ich der Verfasser wäre, so fiel es mir ein, ob ich sie nicht für die Sache gewinnen könne, wenn ich ihr ihn vorläse. Ich war darauf vorbereitet, daß sie meinen Antrag abwies und sich den Vorteil zunutze machte, "es werde nun wohl gar so weit kommen, daß ich mich nicht bloß mit Schreiben abgebe, sondern es ihr zur Pflicht machen wolle Vorlesungen zu hören." Keineswegs. Sie nahm meinen Vorschlag so freundlich wie möglich auf, sie hörte zu, sie lachte, sie bewunderte. Ich glaubte, es sei alles gewonnen. Sie trat zu dem Tisch, an dem ich saß, legte ihren Arm vertraulich um meinen Hals, bat mich, den Passus noch einmal vorzulesen. Ich fange zu lesen an, halte das Manuskript so hoch, daß sie mir mit den Augen folgen kann. Vortrefflich. Ich bin aus dem Häuschen, aber noch nicht ganz heraus aus jenem Passus, als das Manuskript plötzlich lichterloh brennt. Ohne daß ich es bemerkt hatte, hatte sie eins der Lichter unter das Manuskript geschoben. Das Feuer hatte die Übermacht, es war nichts zu retten, mein einleitender Paragraph ging in Flammen auf – unter allgemeinem Jubel, denn mein Weib jubelte für uns beide; sie klatschte gleich einem ausgelassenen Kinde in die Hände, darauf warf sie sich an meine Brust mit einer Leidenschaft, als wäre ich von ihr getrennt, ja für sie verloren gewesen. Ich konnte kein einziges Wort anbringen. Sie bat mich um Verzeihung, daß sie auf ihre Art für ihre Liebe gekämpft habe, bat mit einer inneren Bewegung, die mich beinahe dahin brachte zu glauben, ich sei im Begriffe gewesen, der verlorene Ehemann zu werden. Sie erklärte, sie könne es nicht aushalten, daß ich dergestalt mich verändere: „Deine Gedanken,“ sagte sie, „gehören mir, dürfen nur mir gehören; deine Aufmerksamkeit ist mein täglich Brot, dein Beifall, dein Lächeln, dein Scherzen ist mein Leben, meine Begeisterung; gewähre mir, o! weigere mir nicht, was mir mit Recht gebührt; um meinetwillen, um meiner Freude willen, auf daß ich mit Freuden tun möge, was meine einzige Freude ist, an dich denken, und alle meine Befriedigung darin finden, daß ich Tag aus Tag ein fortfahren kann um dich zu werben so wie du einstmals um mich geworben hast“¹¹¹.

¹¹⁰ VORWORTE, S. 181.

¹¹¹ VORWORTE, S. 179-180.

Kapitel 2 Der Dandy Søren Kierkegaard

1. Zum Zusammenhang von Habitus und Biographie

Kierkegaard entwickelt seinen Entwurf aus dem BEGRIFF DER IRONIE in zweierlei Weise weiter: erstens in seinen in Kapitel 3 zu erörternden theoretischen Entwürfen zum Begriff der Subjektivität und zweitens korrelativ zu diesen lebenspraktisch und habituell. Das lebenspraktische Korrelat zur Theorie wird in diesem Kapitel vorgestellt. Kierkegaards Habitus ist der lebensweltliche Ausdruck der polemisierenden Ironie. Kierkegaards Verfahren, seine Gegner nicht mittels einer direkt methodisch vorgehenden Analyse zu kritisieren und gegebenenfalls sie mittels einer solchen Methode auch zu widerlegen, sondern sie ironisch oder polemisch zu distanzieren, wendet er nicht nur in seinen philosophischen Texten an, sondern ebenso in seinem Habitus. Der nächste Teilschritt, den Habitus Kierkegaards als zweites interpretatives und kritisches Verfahren seiner Philosophie darzulegen, erfordert einige biographische Sondierungen vorzunehmen. Es wird hier die Deutung weitergeführt, die davon ausgeht, daß Kierkegaard tatsächlich eine Einheit von Theorie und Praxis verfolgt, aber nicht in dem Sinne, in welchem biographisch angelegte Deutungen dies vermuten, sondern als Fortführung seines Programms im BEGRIFF DER IRONIE. Ausgegangen wird dabei nicht von einer Persönlichkeit Kierkegaard, sondern von der Organisation verschiedener Habitus, die an die drei Variationen des Existenzbegriffes gekoppelt sind.

Der Habitus stellt das Produkt der Einprägungs- und Aneignungsarbeit dar, die erforderlich ist, damit die Hervorbringungen der kollektiven Geschichte (Sprache, Wirtschaftsform usw.) sich in Form dauerhafter Dispositionen in allen, den gleichen Bedingungen auf Dauer unterworfenen, folglich den gleichen materiellen Existenzbedingungen ausgesetzten Organismen – die man, so man will, Individuen nennen kann – erfolgreich reproduzieren können¹¹².

Bourdieu's Definition des Habitusbegriffes läßt auf den ersten Blick nicht viel Möglichkeit zu individueller, selbstbestimmter Praxis, und der Wechsel von einem Habitus in einen anderen scheint ausgeschlossen zu sein. Nach dieser Definition bestimmen externe Faktoren die äußeren Verhaltensweisen ebenso wie die Vorgänge auf der inneren Bühne.

¹¹² Bourdieu, ENTWURF EINER THEORIE DER PRAXIS, S. 186 – 187.

*Indem der Habitus als ein zwar subjektives, aber nicht individuelles System verinnerlichter Strukturen, als Schemata der Wahrnehmung, des Denkens und Handelns angesehen wird, die allen Mitgliedern derselben Gruppe oder Klasse gemein sind und die die Voraussetzung jeder Objektivierung und Apperzeption bilden, wird derart die objektive Übereinstimmung der Praxisformen und die Einmaligkeit der Weltsicht auf der vollkommenen Unpersönlichkeit und Austauschbarkeit der singulären Praxisformen und Weltsichten gegründet*¹¹³. Bourdieus Habitusbegriff soll hier nicht evaluiert werden, d.h., seine Funktionalität steht nicht zur Debatte, denn das wäre eine andere Diskussion.

Der Habitusbegriff beinhaltet auch nach Bourdieu nicht, daß es starre Verhaltensweisen gebe, d.h. setzt nicht voraus, daß es starre individuelle Verhaltensweisen gibt, sondern sieht vor, daß innerhalb eines bestimmten Spektrums durchaus variante individuelle Habitus vorkommen, solange sie innerhalb ihrer Umwelt verstanden werden. Zur Erläuterung: Hätte Kierkegaard den Habitus eines Eskimo adaptiert, wäre dieser in Kopenhagen verstanden worden, hätte er den eines Aborigene adaptiert, wäre auch ein rudimentäres Verständnis in seiner Umwelt wohl eher nicht vorhanden gewesen. Insofern sind weder Kierkegaards habituelle Praxis, noch die theoretischen Aspekte seines Unternehmens arbiträr, sondern bilden ein Ganzes.

1.1 Zum Problem biographischer Deutungen

Die Tradition, Kierkegaards Schriften auf einem biographischen Hintergrund zu deuten, ist sowohl sehr lang als auch umfangreich, läßt sich aber im Grunde auf Georg Brandes' Lesart der Schriften zurückführen. Seither wird in der biographischen Lesart versucht, jedes Detail auf bestimmte Episoden in Kierkegaards Leben zu beziehen und seine Schriften psychologisch aus den ihm von der Tradition selbst zugeschriebenen Erfahrungen und deren konstruierter Bedeutung für Kierkegaard zu erklären, wobei die Grenze zwischen Wirklichkeit und Mythos nicht als Problem gesehen wird. Zum einen werden die Argumente dieser Tradition in Frage gestellt und je nach Erfordernis entkräftet. Zum anderen ist es Ziel, eine andere Deutungsmöglichkeit des Zusammenhangs von Kierkegaards Theorie und Praxis aufzuzeigen.

Hier muß man Korffs Interpretation als Paradigma einer Mißinterpretation Kierkegaards anführen. Korff macht die Beziehung Kierkegaards und den Abbruch dieser Beziehung zu Regine Olsen zur Grundlage seiner Betrachtungsweise der Schriften und des

¹¹³ Bourdieu, ENTWURF EINER THEORIE DER PRAXIS, S. 188 – 189.

Kierkegaardschen Habitus. Korff argumentiert aus einer Kierkegaard in völlig falscher Weise ernsthaft auffassenden Perspektive gegen dessen Auftreten und gegen dessen Schriften. Diese Perspektive vernachlässigt das Inszenierungspotential ebenso wie den theoretischen Anspruch der Texte. *Der höhere Standpunkt ist also auch nicht der abschließende, sondern nur ein Mittel, frei zu bleiben, und wie immer ist das Transpositionsgefüge so angelegt, daß das eine benutzt wird, um das andere nicht zustande kommen zu lassen, so daß in den Schriften Kierkegaards die Notwendigkeit einer wirklich abschließenden Bindung thematisch wie problematisch wird*¹¹⁴. Die Bindungsunfähigkeit konstatiert Korff im Bereich der ästhetischen Verführung, z.B. *Cordelia*, der ethischen Gleichgültigkeit, z. B. *Abraham*, und der religiösen Selbstauflösung, z.B. *eo ipso*.

Kierkegaard wird als seine eigene Freiheit pathologisch Begründender deklariert, der seinen eigenen Fall als Paradigma zur Konstruktion weiterer Fälle verwendet. Korffs Betrachtungsweise ist nur der letzte Brückenkopf einer langen, mit Møllers Kritik der LEIDENSGESCHICHTE in den STADIEN AUF DES LEBENS WEG beginnenden, Tradition. Da Møllers Pathologisierung der Person Kierkegaards und seiner Schriften chronologisch und systematisch am Beginn der biographisch orientierten Lesart der Philosophie Kierkegaards steht und Møllers Kritik zu diesem grundlegenden Mißverständnis die beste Illustration liefert, wird das Verhältnis von Møllers Kritik und Kierkegaards Gegenkritik gesondert betrachtet werden.

Eine gebrochen biographische Lesart bietet Groethuysen über Kierkegaards philosophischen Neubeginn. Groethuysen sucht nicht das Pathologische in Kierkegaard, sondern er schreibt einen erkenntnistheoretischen Aufsatz, in dem das Kind eine Metapher für den entdeckenden Metaphysiker und eine Metapher für den Philosophen Kierkegaard ist. Von den biographisch orientierten Interpretationsansätzen ist Bernhard Groethuysens derjenige, der tatsächlich zum Verständnis der Philosophie Kierkegaards Maßgebliches beitragen kann. Seine Interpretation zeigt, wie Denken von vorne beginnen, und wie ein solches Denken aussehen kann.

Groethuysen macht sich zum Komplizen des Kindes, zum Komplizen der entdeckenden Metaphysik. Er läßt Søren Raum, Zeit, Dinge, Menschen und Farben entdecken. Søren entdeckt einen Zustand, dem nichts von alledem eignet, der eigenschaftslos, unbestimmt ist. Es ist die morgendliche Dämmerung, eine graue Helle, die Raum und Zeit ununterscheidbar macht, und dem Raum selbst unbestimmt läßt. Es fehlen die Dinge, die sonst in der Zeit sind, es fehlen Stimmen und Geräusche. Die Richtungen des Raumes, die Dinge in ihm, lassen sich nicht zueinander ordnen. Es gibt keinen Ort, kein Ding hat einen Ort. Søren ist allein,

¹¹⁴ Korff, DER KOMISCHE KIERKEGAARD, S. 118.

einsam, er ist unbestimmt wie alles andere auch. *Es scheint ihm jetzt, erst damals sei er zum ersten Mal ganz er selbst gewesen und auch heute brauche er nur viele Dinge zu vergessen, um von neuem der zu sein, der er damals war*¹¹⁵.

Der kleine Søren lebt vorwiegend im Hause, mit seinem Vater, der ihn über alles liebt, mit seinen Geschwistern. Das Draußen sieht Søren wenig. Das Draußen ist in seiner Phantasie. Er geht mit seinem Vater in dessen Zimmer spazieren und entdeckt mit ihm die ganze Stadt. Søren entdeckt das Anderswo auf seine Weise. Er verläuft sich. Alle Kinder verlaufen sich irgendwann einmal. Aber das Fremde ist auch zuhause. Es gibt fremde Dinge, fremde Zimmer, die selten betreten werden. Das Anderswo verursacht Schrecken, aber es muß Vertrautes beigemischt haben, um überhaupt Schrecken verursachen zu können. Bewußt werden, so wissen Bernhard und Søren später, nur Dinge, die gleichzeitig fremd und nah sind. Als Beispiel dienen ihnen der Alltag und der Sternenhimmel. Die großen Leute interessieren sich weder für das eine noch für das andere, es geht sie beides nichts an.

Vom Raum und von den Dingen in ihm bleibt Søren immer eine Gesamtansicht aus einer Zeit übrig, als es noch keinen Unterschied zwischen der Welt und den Dingen und Menschen in ihr gab. Kierkegaard ändert Details, behält aber seine grundsätzliche Gesamtschau, in die er von Fall zu Fall seine neuen Erfahrungen einfügt.

Dinge und Farben erscheinen manchmal zusammen, manchmal erscheinen aber auch die Farben ganz für sich allein, losgelöst von den Dingen, deren Eigenschaft sie doch sein sollen. Es gibt eine Farberfahrung, da ändert sich die Farbe, wenn man nur genau und lange genug auf sie hinsieht. Auch die Erinnerung an eine Farbe kommt aus einer anderen Welt, sie ändert die Farbe. *es gibt vielmehr – so empfand es Søren Kierkegaard – eine von den Dingen unabhängige Farbe, und gerade wenn sie Teil von Dingen ist, sieht man sie nicht wirklich, nicht so, wie man sie sehen kann, wenn sie für sich existiert, zum Beispiel auf der Landkarte*¹¹⁶. Das Gefühl, das sich einstellt, wenn Søren die Farben betrachtet, ähnelt dem Empfinden in der grauen Helle der Morgendämmerung. Es bleibt. Auch die Zeit bleibt stehen, sie bleibt auch stehen, wenn man traurig ist, und die Stunden schleichend dahingehen. Später fällt Søren Kierkegaard auf, daß auch die großen Leute nichts mit der Zeit anzufangen wissen, daß sie so tun, als seien sie ihr nicht unterworfen. Überhaupt standen Søren die Dinge, die Farben und auch die Räume näher als die Menschen, vor denen er sich zeitlebens ein wenig gefürchtet hat.

Menschen, Erwachsene, sind fremde Wesen, ihre Konturen unterscheiden sich von allen anderen, sie verändern sich ununterbrochen, stehen, gehen, reden. Selbst wenn sie einmal

¹¹⁵ Groethuysen, DAS KIND UND DER METAPHYSIKER, S. 137.

¹¹⁶ Groethuysen, DAS KIND UND DER METAPHYSIKER, S. 139.

ganz still sitzen oder schlafen, und man sie in Ruhe betrachte kann, haben sie etwas Beunruhigendes. Wenn sie aber wach sind, tun sie merkwürdige Dinge. Sie treten in eine Beziehung zu dem Kind, sie wenden sich an es, sprechen zu ihm, sprechen vor allem untereinander über das Kind. Eben sind sie noch Gegenstände der reinen Wahrnehmung gewesen, dann kommen sie schon auf einen zu und sprechen einen an.

Der entdeckende Metaphysiker wird von dem systematischen Metaphysiker in sein System einbezogen, in dem alles bestimmt ist, was für den entdeckenden Metaphysiker doch unbestimmt bleibt.

1.2 Kierkegaards Habitus als Inszenierung

Es wird in diesem Abschnitt weder ein biographischer Ansatz vertreten, noch die biographische Tradition weitergeführt. Es wird nicht davon ausgegangen, daß die Inszenierung eines bestimmten Habitus aufgrund einer bestimmten persönlichen Disposition erfolgt, sondern, daß Kierkegaard seinen Habitus als Rolle inszeniert, um seine Theorie am eigenen Beispiel zu exemplifizieren. Kierkegaards unterschiedliche Lebensweisen sind auf mehrfache Weise Ausdruck – er selbst nennt es *durch mein persönliches Existieren die Pseudonyme, die ganze ästhetische Schriftstellerei zu unterstützen*¹¹⁷ – seines philosophischen Denkens und entsprechen in der Inszenierung seinen programmatischen Äußerungen im BEGRIFF DER IRONIE zur *Dichterexistenz*.

Zu behaupten, daß Kierkegaard ästhetisches, ethisches und religiöses Denken in einen Zusammenhang stellt, heißt nicht, die Theorie zu übernehmen, daß sie Durchgangsstadien im Sinne individueller Perfektibilität sind. Diese Interpretationslinie ist bislang in der Kierkegaard-Forschung hinlänglich verfolgt worden, ohne daß sie zu Kierkegaards Gesamtunternehmen an Aufklärung beigetragen hätte. Die Stadien-theorie knüpft an eine Aussage Kierkegaards als Frater Taciturnus' über unterschiedliche Lebensstadien an, also an die Aussage einer Kunstfigur Kierkegaards. Aussagen der Kunstfiguren umstandslos für Kierkegaards Aussagen selbst zu halten, verdunkelt mehr als es erhellt.

Eine Variante der das Werk Kierkegaards biographisch deutenden Tradition ist, Kierkegaards Selbstreflexion in den postum veröffentlichten SCHRIFTEN ÜBER SICH SELBST prima facie als autobiographischen Bericht zu nehmen und die religiöse Persönlichkeit als Inszenator und letzte Stufe der beiden anderen Formen, der ästhetischen und der ethischen zu betrachten und von dort aus Kierkegaards Habitus zu interpretieren. Diese Variante kommt zu dem Schluß,

¹¹⁷ SCHRIFTEN ÜBER SICH SELBST, S. 57.

daß Kierkegaard im wesentlichen ein religiöser Schriftsteller gewesen sei, der seine wahre Persönlichkeit verdeckt hielt, respektive, der selbst die Stadien auf seines Lebens Weg durchlief, während er sie beschrieb. Die andere Variante geht in ihren Zuordnungen und der Deutung vorsichtiger vor. Den Selbstreflexionen Kierkegaards wird derselbe Status zugewiesen, wie den pseudonymen Schriften auch, insbesondere da sie nicht von Kierkegaard selbst ediert und veröffentlicht worden sind. So muß nach dieser Tradition in diesen Schriften unterschieden werden, zwischen Äußerungen zur Selbstwahrnehmung und dem Referieren und der Evaluation der Fremdwahrnehmung.

Die Äußerungen zur Selbstwahrnehmung werden in der hier gewählten Interpretationslinie auf der Folie des BEGRIFFS DER IRONIE betrachtet und keineswegs als autobiographischer Bericht gedeutet¹¹⁸. Die von der biographisch orientierten Tradition der Deutung der Texte Kierkegaards vermutete Verdeckungsstrategie Kierkegaards wird nicht in den Vordergrund gerückt, sondern in den Vordergrund gerückt wird das, was allen drei aktualisierten Habitualisierungen von subjektivem Denken gemeinsam ist. Gemeinsam ist ihnen, daß sie sich in ganz spezifischer Weise von bürgerlicher Lebenspraxis unterscheiden. Der Ästhetiker, der Ethiker und der Religiöse existieren ohne bürgerliche Lebensentwürfe, die sich an den bürgerlichen Tugenden orientieren. Ihre Existenzbedingungen sind andere, das zumindest macht Kierkegaards Habitus und sein Auftreten auf der Bühne Kopenhagen deutlich. Kierkegaards Habitus ist vollkommen antibürgerlich und dandyhaft.

Seine splendid isolation¹¹⁹ entspricht der „Tonne“ Diogenes’, d.h. der philosophischen Position, von der aus die Theorie der Subjektivitätsbegriffe gegen eine bürgerliche Gesellschaft entfaltet und bei Bedarf vom Autor polemisch in die Praxis umgesetzt wird. Diogenes’ und Kierkegaards Positionen und die Weise ihre Positionen öffentlich zu dramatisieren sind analog. Wenn beide sowohl hinsichtlich ihres Habitus als auch hinsichtlich ihrer gesellschaftskritischen Philosophie als Kyniker und Dandys charakterisiert werden können, kann auch ein Zusammenhang zwischen Kyniker und Dandy sinnvoll hergestellt werden. Diese Variante der Interpretation wird aber nicht allein auf Kierkegaards Selbstreflexionen in den SCHRIFTEN ÜBER SICH SELBST gestützt, sondern darüber hinaus durch

¹¹⁸ Es ist bislang umstritten, zu welchem Zweck Kierkegaard diese Aufzeichnungen zur Selbstreflexion verfaßt hat und wie er mit ihnen zu verfahren beabsichtigte.

¹¹⁹ BI, S. 187. Sokrates wird Haltung als die des in persönlicher Isolation lebender Ironikers beschrieben. *Seine Stellung war überhaupt allzu sehr die einer persönlichen Isolation; jedes Verhältnis, das er einging, war allzu lose geknüpft, als daß es mehr denn eine bedeutungsvolle Berührung hätte sein können.* Die ironische Haltung steht über allen persönlichen Verhältnissen. Die Beziehung zwischen Sokrates und Kierkegaard wird durch die den Aristophanischen Sokrates mimetisch abbildende Lebenshaltung Kierkegaards hergestellt. Kierkegaards Interpretation des isolierten Status des Sokrates lautet: Der Einzelne ist nicht Objekt der Bemühungen, durch die Flüchtigkeit der Beziehung des Ironikers zu seinem Hörer/Leser entwickelt der Einzelne seine Subjektivität. Vgl. auch S. 203 zur Isolation der Subjektivität.

Aussagen von Zeitgenossen, wie Goldschmidt und Brøchner, sowie durch eine Neubewertung von Kierkegaards Strategie in der Corsaren-Affaire unterfüttert. Gestützt wird sie aber vor allem durch eine Neubewertung von Kierkegaards Theorie der Subjektivität insgesamt mittels der Rekonstruktion von Kierkegaards Überlegung, daß Subjektivität eine Chimäre ist.

2. Über die Begriffe Dandy und Dandismus

*Sich in die Mysterien der Langeweile von dem einen oder anderen englischen Lord, oder dem reisenden Mitgliede eines Spleenklubs einweihen zu lassen*¹²⁰, gilt Kierkegaard als Beispiel für negative romantische Ironie, nicht als Beispiel für dandyhaften Habitus. Dem ist zuzustimmen. Sich der Langeweile aussetzen oder einem Spleen zu frönen, bedeutet nicht, einen dandyhaften Habitus zu haben. Ennui und spleen mögen hierbei publikumswirksam präsentiert werden, sind aber als Präsentation nur Teil, und nicht Essenz des ‚dandyistischen‘ Habitus. Eine dandyhafte Präsentation der eigenen Person erfordert sowohl die Reflexion der Präsentation als auch die Reflexion der Reaktionen der Öffentlichkeit, sowie deren Antizipation, um kalkulierte Wirkungen und Reaktionen beim Publikum zu erzielen.

Aber nicht jede Spielart dieser Form des *mise en scène* einer oder mehrerer Rollen ist dandistische Selbstinszenierung. Letztere sollte zwei Kriterien erfüllen. Sie muß dem Inszenierenden dazu dienen, sich vom Publikum zu distanzieren, denn ein Dandy präsentiert sich öffentlich als Zurückgezogener. Zweitens muß mit dieser Distanzierung als *show effect* erreicht werden können, nicht daß die Öffentlichkeit dem *Changement* der einzelnen Rollen glaubt, d.h., die Pseudonymität tatsächlich gewahrt ist, sondern, daß aufgrund seiner Darstellung der einzigartigen *splendid isolation* der Dandy öffentlich als Dandy erkennbar wird. Erst aufgrund der Demonstration der *splendid isolation* ist der Inszenierende zum Paradigma der Selbstinszenierung, dem Dandy, geworden.

Brøchner äußert sich in seinen *ERINNERUNGEN AN SØREN KIERKEGAARD* über Kierkegaards Auftreten, Habitus und seine verschiedenen Arten Gespräche zu führen. Kierkegaard konnte demnach durchaus, wenn er es für angebracht hielt, sich entsprechend der Beschreibung besagter Personengruppe verhalten. Ein Beispiel Brøchners soll hier stellvertretend für andere diesen Vergleich illustrieren. *Er hatte zwei Weisen, Gespräche zu führen: die eine als wesentlich mitteilende, weckende, aufmunternde; die andere als fragende, ironisierende und*

¹²⁰ BI, S. 291.

durch seine Dialektik konfundierende¹²¹. Letztere Art der Gesprächsführung diente vorwiegend dem amusement, berichtet Bröchner. *Christens erzählte mir auch, wie sich Kierkegaard in Berlin damit amüsierte, Lic. Theol. (nun Stiftspropst) Rothe aufs Glatteis zu führen. Rothe war bereits längere Zeit außer Landes gewesen, hatte Vorlesungen in Straßburg und anderswo gehört und war sehr selbstbewusst aus Anlass all der Weisheit, die er eingesammelt hatte. S. K. unterließ es, wenn sie zusammentrafen, selten, ihn darum zu bitten, sich über die wesentlichen wissenschaftlichen Resultate seiner Auslandsreise mitzuteilen. Wenn dann Rothe den einen oder anderen Satz als gewonnene Ausbeute formulierte, verstand es K. immer, ihm entweder zu zeigen, dass es etwas ganz Altes sei, oder, indem er kleine Fragen stellte über „etwas, das ihm nicht ganz klar wäre“ in dem Dargelegten, den armen Lizentiaten, der als Denker nur wenig begabt war, in eine solche Konfusion zu bringen, dass er weder ein noch aus wusste - Wenn K. ihn dann bis zu diesem Punkt gebracht hatte, fiel ihm plötzlich ein, dass er es sehr eilig hätte und notwendig da oder dorthin müsste. So ließ er den Lizentiaten mitten in der Konfusion stehen, zum großen Vergnügen der anderen¹²².*

2.1 Entstehungshorizont und Veränderung des Begriffs Dandy

Der Begriff Dandy war zwischen 1813 und 1816 ein London colloquialism. Die Personengruppe, die mit dem damals unfreundlich gemeinten Begriff Dandy bedacht wurde, machte sich, außer daß sie sich durch bestimmte Kleidung auszeichnete, vor allem durch affektiertes und rüdes Benehmen allgemein unbeliebt. Die *ENCYCLOPÆDIA BRITANNICA* verweist zur Erläuterung des Begriffes auf folgenden Sachverhalt aus dem Northampton Mercury von 1819. Der Ursprung mag herrühren von einer kleinen Silbermünze von geringem Wert, die unter Heinrich VIII. geprägt worden war und die *dandiprat* genannt wurde, *and hence Bishop Fleetwood observes the term is applied to worthless and contemptible persons*¹²³.

Der Begriff Dandy kommt zeitgleich mit dem Beginn der Subjektphilosophie des deutschen Idealismus auf. Subjektivität und Dandismus erscheinen gemeinsam am philosophischen und historischen Horizont und bilden sehr schnell im Bereich der ästhetizistischen Literatur eine Einheit. Zur Bezeichnung einer bestimmten Art der Philosophie wurde der Begriff Dandy

¹²¹ Bröchner, ERINNERUNGEN AN SØREN KIERKEGAARD, S. 64.

¹²² Bröchner, ERINNERUNGEN AN SØREN KIERKEGAARD, S. 30 – 31.

¹²³ *ENCYCLOPÆDIA BRITANNICA* 7, S. 25.

erst im 20. Jahrhundert von Adorno (und Benjamin) entdeckt, wobei die Typologie des Dandy aus dem Ästhetizismus übernommen wurde.

Um die Frage nach der Vereinbarkeit von Kierkegaards Habitus und der Typologie eines Dandys beantworten zu können, muß das Verständnis des Begriffes Dandy um die im 20. Jahrhundert entstandenen Konnotationen erweitert werden. Im Vergleich dieser Konnotationen mit dem oben skizzierten Begriff Dandy kann das Problem Adornos gelöst werden, der die später entwickelten Bedeutungen des Begriffes Dandy auf Kierkegaards Habitus anwendet und damit einer falschen Fährte folgt.

2.2 Baudelaire und Kierkegaard

Wenn Adorno den Begriff Dandy auf Kierkegaard bezieht und dessen spätere Selbstinterpretation dieser Lebensphase als flaneur übernimmt, verwendet er als Grundlage für seine Interpretation den von Baudelaire verkörperten Begriff, in dem bereits Ästhetizismus mit Dandyismus identifiziert worden war. Im Unterschied zu Kierkegaards Kopenhagener Umgebung, so Adorno, könne der ästhetizistische Dandy nur auf der Folie einer Großstadt zur Vollendung gelangen. *Dort strahlt, gleich der künstlichen Straßenbeleuchtung, im Dämmer beginnender Verzweiflung fremd, gefährvoll, selbstherrlich die Form auf, das entgleitende Leben grell zu verewigen*¹²⁴. Demgegenüber sieht Adorno Kierkegaards Lebensweise beschränkt und eingebunden in eine wenig Erfahrungsmöglichkeiten bietende Provinzstadt. Über Adornos Kierkegaardinterpretation insgesamt ist zu sagen, daß er Kierkegaards Denken durchaus richtig nachvollzieht, er beurteilt dessen Denkweisen jedoch mit seiner eigenen Begrifflichkeit und kann dann im Endeffekt dennoch kein Kierkegaard adäquates Urteil fällen, sondern verurteilt dessen Denken vollständig. Insofern ist es richtig zu sagen, in Adornos Buch über Kierkegaard erfahre man viel über Adorno, aber wenig über Kierkegaard.

Der Begriff Dandy ist bei Adorno eingeschränkt auf eine im Ästhetischen sich selbst spiegelnde dort verschwindende Persönlichkeit in einer unüberschaubaren Welt. Von diesem Ort her, so argumentiert er, ergebe sich ein ironischer Unterschied zwischen dem Dandy Baudelairescher Prägung und Kierkegaard. Die Situationen, in denen sich der ästhetizistische Dandy bewegt, bürden immer die Gefahr des Untergangs in der Halbwelt, wogegen sich Kierkegaard in der abgezielten Umgebung Kopenhagens mit der *gefährlosen Verführung*

¹²⁴ Adorno, KIERKEGAARD, S. 18.

*braver Bürgermädchen*¹²⁵ begnügen müsse. Adorno bezieht sich hier auf Johannes den Verführer und die Person Kierkegaards gleichermaßen, ohne zu berücksichtigen, daß die literarische Figur des Johannes ebensowenig per se Kierkegaards eigenen Habitus widerspiegelt, wie Johannes der Verführer und Kierkegaard identisch sind¹²⁶. Adornos Unterscheidung zwischen Baudelaire und Kierkegaard, wobei er letzteren als Parodie eines Dandys bezeichnet, bezieht sich ausschließlich auf die Lebensführungsbedingungen in unterschiedlichen topographischen und sozialen Kontexten, die den Liebhaber der fleurs du mal vom in Adornos Augen biedereren Kierkegaard eminent abheben. Was Adorno bei seinem Vergleich der beiden unterschiedlichen Typen des Dandys übersieht, ist, daß Kierkegaard nicht nur einfach eine dandyhafte Position habitualisiert, sondern die Analogie von Theorie und Habitus ironisch vorführt und dazu die Methode der indirekten Mitteilung ironisch einsetzt.

2.3 Dandyismus als Selbstdarstellung

Eine Verschiebung in Richtung auf Dandyismus als Selbstdarstellung, obwohl erheblich später als Adorno, erfährt der Begriff Dandy bei Hermann Schmitz¹²⁷. Schmitz verwendet den Begriff Dandy zur Charakterisierung des Wittgensteinschen sprachphilosophischen Unternehmens im *tractatus logicus*. Der Dandy ist auch hier ein auf Distanz zu seiner Gesellschaft gehendes Individuum, das sich auf die empfindsame Beobachtung seiner inneren und äußeren Umwelt beschränkt und im Gegensatz zu dem Baudelaireschen Dandy in der Beobachtungshaltung erstarrt. Der Grund für die Erstarrung liege in dem fehlgeschlagenen Versuch, so Schmitz, den Gedanken an eine mögliche Objektivierung seines Innenlebens abzuwehren. Diese Abwehrhaltung bedinge die Erstarrung und resultiere aus der Furcht, auch noch die Illusion innerer Freiheit zu verlieren. Die Folge ist ein Rückzug auf eine auf nichts mehr gegründete frei schwebende Subjektivität, die qua Begriff jedem theoretischen oder praktischen Konflikt enthoben ist.

¹²⁵ Ebd.

¹²⁶ Als Modell für die durchaus ironisch charakterisierte Figur des verführenden Johannes gilt der Forschung Kierkegaards früherer Freund und späterer Widersacher in der Corsaren-Affaire P.L.Møller. Vgl. hierzu auch: Roger Poole, KIERKEGAARD UND P. L. MØLLER, EROTIC SPACE SHATTERED, S. 150. Roger Poole liefert die zur Zeit diskutabelste Darstellung der Ereignisse zwischen dem 12.12.1845 und dem 3.4.1846 in seinem Beitrag zum Princeton Kommentar der Corsaren-Affaire. Poole schließt sich der biographischen Tradition an, die in Møller, der einen gewissen Ruf als Don Juan genoß, das Vorbild für Kierkegaards Verführer sieht, erotische Leibhaftigkeit besitzend, die Kierkegaard gefehlt habe. Aus dieser Konstellation ergebe sich, so Poole, der Konflikt, der beide Kontrahenten zerstöre. Pooles Essay endet mit der Schlußfolgerung, daß Møller Kierkegaard des kleinen Körpers, den er besessen habe, beraubt habe. S. 161.

¹²⁷ Hermann Schmitz, SELBSTDARSTELLUNG ALS PHILOSOPHIE, S. 45. Schmitz zitiert Oswald Wiener nach Hiltrud Gnüg, KULT DER KÄLTE, DER KLASSISCHE DANDY IM SPIEGEL DER WELTLITERATUR, Stuttgart 1988.

Was diesen Typus des Dandys von Baudelaire und auch von Kierkegaard unterscheidet, ist die Naivität der Bewegung des sich Zurückziehens. Während Baudelaire und ebenso Kierkegaard in der splendid isolation eine leidenschaftliche Position behaupten, einmal die desjenigen, der sich dem Untergang seiner selbst verschreibt, andererseits die des *κωων*, der seine Mitwelt polemisch seziert, gerät dem Dandy Wieners, in Gestalt der sich selbst als Dandys begreifenden oder auch nur fühlenden Generation des späten 20. Jahrhunderts die splendid isolation zur pathetischen Pose der „coolness“. Wenn „coolness“ „chic“ wird, d.h., sich gesellschaftlich durchsetzt, ist es fraglich, ob der Wienerische Typus dem Prädikat Dandy entspricht. Sofern „coolness“ als Habitus nicht nur akzeptiert, sondern als wünschenswerte Verhaltensweise angesehen wird, garantiert sie dem in diesem Habitus Erstarrten gesellschaftliche Anerkennung. Dann aber geht die splendid isolation des Dandys verloren, der „cool“ Erstarrte ist dann nihil nisi ein Snob.

Das landläufige Verständnis des Begriffs Dandy bezeichnet einen nach dem *dernier cri* gekleideten, ausschweifend lebenden Elegant, der nur darauf bedacht ist, keine bekleidungstechnische und intellektuelle Modetorheit zu verpassen und einen von allen bewunderten exponierten Status innerhalb der Gesellschaft, im Sinne von high society, innezuhaben, kurz: "in" und daran interessiert zu sein, seine Pfründe zu behalten. Dieser Typ ist aber kein Dandy sondern entspricht völlig dem Snob.

Ein Dandy bemüht sich im Gegensatz zum Snob grundsätzlich sowohl durch sein äußeres Erscheinungsbild als auch durch seine intellektuelle Betätigung immer darum im Sinne eines Außenseiters der Gesellschaft "out" zu sein, sich von ihr abzugrenzen. Sein Status ist ebenso exponiert wie der des Snobs, nur konträr bewertet, mag er auch kurzfristig ein gefeierter Trendsetter sein. Gesellschaftliche Akzeptanz ist ihm ebenso gleichgültig wie dauerhafte pekuniäre Sicherheit. Diese Definition trifft auf Kierkegaards Habitus sicher zu, immer berücksichtigend, daß dieser kalkuliert und inszeniert ist.

3. Die Bühne Kopenhagen

Kierkegaard inszeniert das Drama "Søren Kierkegaard" mit sich selbst als Regisseur und einzigem Darsteller in unterschiedlichen Rollen zuzüglich einiger Statisten auf der offenen Bühne Kopenhagen. Er betritt die Bühne, – und dies ist nicht nur rein metaphorisch zu verstehen, – als Dandy, indem er bereits durch seine äußere Erscheinung, – Kierkegaard ist immer mit einem anthrazitfarbenen Rock nach demselben Schnitt bekleidet, – durch dieselbe Haltung und seine Rhetorik Distanz zu seiner Mitwelt ausdrückt. Er gilt, so Brøchner, als witziger, redegewandter Kopf, der sich von der bürgerlichen Welt Kopenhagens durch seine

unbürgerliche und finanziell unabhängige Lebensweise unterscheidet. Tagespolitischen Ereignissen steht er gleichmütig gegenüber.

Insofern lebte Kierkegaard in einer ähnlichen splendid isolation wie der ästhetizistische Dandy, nur mit einem wesentlichen Unterschied, denn der ästhetizistische Dandy typisiert seinen Habitus, wogegen Kierkegaard den Dandy als Schauspieler und Regisseur gibt, der fähig ist, auch andere Rollen zu besetzen und zu spielen. Das heißt, Kierkegaards Habitus geht im Konzept des Dandys nicht vollständig auf. Es gibt etwas an seinem Habitus, was über das Dandy-Sein hinausgeht. Aber, um zunächst bei der Inszenierung des Dandys zu bleiben, ein Dandy ist in jeder Hinsicht ein Außenseiter, und in Anbetracht des kruden dänischen Humors konnte ein Außenseiter sicher sein, von Intellektuellen jeglicher Couleur angegriffen zu werden. *Danish humor consists of locating a person's weakest spot, and then driving the ironic, joking, wounding abuse in at just that point*¹²⁸. Kierkegaard scheute sich nicht, diese krude Art von Humor zu verwenden, wenn es ihm angebracht schien, um gegen seine Gegner oder auch gegen unbeteiligte Dritte zu polemisieren. Beispielhaft für diese Art der Auseinandersetzung ist Kierkegaards Replik auf Møllers Rezension der STADIEN AUF DES LEBENS WEG, die Ausgangspunkt der Corsaren-Affaire waren. Falls sich der Außenseiter zu sehr exponierte, wie Kierkegaard im Falle der Corsaren Affaire, waren ihm auch Hohn und Spott der Menge sicher, wie die Karikierung Kierkegaards im CORSAREN¹²⁹ und die auf Kierkegaards Angriffe gegen die dänische Kirche reagierenden Spottreden¹³⁰ nur allzu deutlich bezeigen.

Auch scheint es, daß die öffentlichen Typen des Dandys und des sozialrevolutionären und religiösen Verkünders schon per se unterschiedlich zu verorten sind. Die ästhetische Existenzweise entspräche dem Dandy, die religiöse Existenzweise dem Verkünder, wobei der Verkünder die ästhetische Existenzweise, von der er behauptet oder auch nur vortäuscht, sie selbst gelebt zu haben, als irreführende Spur anlegt, aber nur um über die Reflexion dieser vorgeblichen oder tatsächlichen Erfahrungen die religiöse Existenzweise zu begründen. Die Irreführung besteht dann darin, die Öffentlichkeit glauben zu machen, ein pseudonymer Autor, der Ästhetiker, sei eine reale Existenz, damit das Publikum sich von ihm als einem anscheinend nutzlosen Element der Gesellschaft distanzieren. Der Verkünder kann dann als die wahrhaft wirkliche Gestalt, der Ästhetiker eine bloße Schattenfigur im Reiche des Vergnügens, – *verzweifelt er selbst sein wollend*¹³¹ – inszeniert werden. Inwieweit die

¹²⁸ Vgl. Roger Poole, KIERKEGAARD AND P.L. MØLLER, S. 149.

¹²⁹ Vgl. CA, S. 168-202.

¹³⁰ Vgl., Mendelssohn, KIERKEGAARD, S. 291.

¹³¹ Vgl., KT, S. 17-21.

Täuschung des Publikums tatsächlich gelingt, ist irrelevant, solange das Bühnenbild und die Inszenierung stimmen.

3.1 Die Reflexion des Kopenhagener Auftretens

In der postum veröffentlichten Schrift, *GESICHTSPUNKT FÜR MEINE WIRKSAMKEIT ALS SCHRIFTSTELLER* teilt Kierkegaard seine Existenzweisen strikt in zwei unterschiedliche, in seinem Fall biographisch parallel laufende, Existenzweisen ein, in eine nach außen gekehrte, die des experimentierenden literarischen Ästheten, unter der die eigentliche, die religiöse nämlich, verborgen liegt. Ob sich hier aber nur eine weitere ironische Facette zeigt oder diese postumen Schriften als autobiographisches Zeugnis zu lesen sind, ist umstritten. Für ersteres gibt es aber wesentliche Argumente.

Zunächst ist festzuhalten, daß es sich um drei unterschiedliche Rollen handelt, in denen Kierkegaard in Kopenhagen auftritt. Er tritt erstens auf als Ästhetiker unter anderem in der Rolle des Verführers. In dieser Hinsicht erscheint die Beziehung zu und die baldige Trennung von Regine Olsen in einem anderen Licht als in der Interpretation Korffs. Als Ethiker, seiner zweite Rolle, führt Kierkegaard auf Spaziergängen und auf dem Marktplatz sokratische Gespräche, in seiner dritten Rolle, der des Religiösen veröffentlicht er freitags seine erbaulichen Reden gegen die sonntäglichen Predigten des Bischofs Mynster. Die rüde Art des Einmischens in die literarischen und philosophischen Debatten in Kopenhagen paßt zum Habitus eines kynischen Dandys.

Alle diese Habitusformen haben etwas Dandyhaftes, aber sie haben darüber hinaus noch weitere Funktionen. Eine dieser Funktionen ist, wie bereits in zwei Varianten erörtert, entsprechend der Sortierung der pseudonymen Schriften distinkte Habitusformen zu entwickeln, deren Zweck es ist, den pseudonymen Schriften einerseits einen Zusammenhang zu geben, darzustellen, daß derselbe Autor sie verfaßt hat, andererseits aber auch ihre Disjunktion aufzuweisen. eine jeweiligen Lebensweisen zu haben, fungieren als support seiner pseudonymen Schriften: *Ich mußte eine Gestalt der Existenz haben, welche dieser Art schriftstellerischer Wirksamkeit entsprach und sie unterstützte*¹³². Eine weitere Funktion der Habitus ist es, falsche Fährten anzulegen, d.h. statt Eindeutigkeit der personalen Identität mit allen Zuschreibungsfunktionen die Uneindeutigkeit, oder im Sinne Groethuysens, metaphysische Unbestimmtheit, personaler Identität zu konstruieren, um so die Zuschreibung von Attributen zumindest zu erschweren, wenn nicht gar unmöglich zu machen.

¹³² SCHRIFTEN ÜBER SICH SELBST, S. 61

Unterstützung der Pseudonyme bedeutet auch, Lesern zu verdeutlichen, daß diese Pseudonyme nicht den Autor repräsentieren, respektive, der Autor mit keiner seiner pseudonymen Schriften identifizierbar ist. Die Frage, welcher Kierkegaard der wirkliche Kierkegaard sei, wird somit obsolet. Berücksichtigt man all dies, liegt der Schluß nahe, daß in den SCHRIFTEN ÜBER SICH SELBST abermals irreführende Fährten angelegt werden.

Um auf die Bühnenmetapher zurückzukommen: Jede Inszenierung braucht eine Bühne und Kopenhagen war entgegen allem Anschein die perfekte Bühne für Kierkegaard. Es kann davon ausgegangen werden, daß ganz Kopenhagen ihn als den pseudonymen Schriftsteller identifiziert hatte, wenn auch kaum eine Handvoll Intellektueller sämtliche seine Bücher gelesen hatte. Beim Anblick seiner unverwechselbaren, nach keiner Mode gekleideten Gestalt war jedem Kopenhagener klar: Da geht der große Philosoph – später der lächerliche Philosoph –, ganz unscheinbar für sich hin. Kierkegaard konnte sich darauf verlassen, daß er aufgrund seines aristokratischen Habitus auch als Mittelpunkt seiner Pseudonyme begriffen wurde. Ohne ihren inneren Zusammenhang erläutern zu müssen, konnte er sich selbst als deren innerer Zusammenhang oder deren ausdrückliche Differenz präsentieren, je nach Erfordernis.

Die Selbsteinschätzung Kierkegaards aus den SCHRIFTEN ÜBER SICH SELBST ist stimmig. Er schreibt selbst, und er liegt mit dieser Einschätzung, von der er meinte, daß seine Mitbürger sie über ihn hätten, nicht völlig falsch: *Ist Kopenhagen sich überhaupt jemals über einen einig gewesen, so darf ich sagen, es war sich einig über mich: ich war ein Tagedieb, ein Müßiggänger, ein Pflastertreter, ein leichtsinniger Vogel, ein guter, vielleicht glänzender Kopf, witzig, usw. – aber des "Ernstes" ermangelte ich da unbedingt. Ich stellte dar der Weltlichkeit Ironie, Lebensgenuß, den raffiniertesten Lebensgenuß – aber von "Ernst und Verlässlichkeit" war da keine Spur, hingegen war ich ungeheuer interessant und piquant*¹³³.

Soweit klingt diese Selbsteinschätzung, von Kierkegaard auf seine Lebensphase als flaneur bezogen, nach einem originellen, nicht ganz ernstzunehmenden, jungen Mann. Von Mendelssohn ist da weniger gnädig. In seiner Biographie über Kierkegaard charakterisiert er ihn als polemische, vielwissende Nervensäge, die es liebte, sich öffentlich zu streiten. Kierkegaard hatte sich einen stieren Blick zugelegt, mit dem er seine Gegenüber fixierte und taxierte¹³⁴. Der frühe Bewunderer und spätere Feind Kierkegaards, Aaron Goldschmidt, der Herausgeber des CORSAREN, schreibt darüber in seiner Autobiographie, daß er auf diesen haßerfüllten Blick Kierkegaards hin die Herausgeberschaft seiner Zeitschrift aufgeben

¹³³ SCHRIFTEN ÜBER SICH SELBST, S. 56.

¹³⁴ Vgl., Mendelssohn, KIERKEGAARD, S. 103 – 104.

habe. Mendelssohns Charakterisierung Kierkegaards, vorgenommen nach zeitgenössischen Urteilen, stimmt mit Kierkegaards oben zitierter Einschätzung seiner Wirkung überein.

Wenn Kierkegaard zur Erläuterung seines Habitus schreibt, *ich mußte eine Existenz in unbedingter Vereinzelung führen und umschirmen, zugleich aber dafür sorgen, daß ich, als einer der sozusagen auf der Straße lebt, zu jeglicher Tageszeit zu sehen war, in Gesellschaft von Krethi und Plethi und in den allerzufälligsten Situationen*¹³⁵, dann präsentiert er sich den Kopenhagenern als Faulenzer und Tagedieb. Die *unbedingte Vereinzelung* meint nicht eine Form von selbstgewählter Eremitage, im Gegenteil muß die *splendid isolation* publikumswirksam nach Außen gekehrt werden. Ein für den Kopenhagener Bourgeois sichtbares Zeichen der sokratisch-diogenischen Mission Kierkegaards war seine Antreffbarkeit in den *allerzufälligsten Situationen*, den „nicht gesellschaftsfähigen“ Zusammentreffen mit Angehörigen aller Gesellschaftsklassen auf der Straße.

Die Befriedigung, die Kierkegaard ob des Gelingens dieses Unterfangens registriert, die er allerdings nicht öffentlich preisgibt, bringt ihn in die gewünschte Distanz des zynischen und boshaften Ironikers zur Intelligenzia. Die Befriedigung darüber, in seiner eigentlichen Existenzweise als ernsthafter Autor nicht akzeptiert zu werden, trägt ausgesprochen dandistische Züge. Besonders während der Corsaren-Affaire werden sein schwarzer Rock und seine engen Hosen zum Emblem seines Andersseins, Emblem desjenigen, der sich aus der Bourgeoisie Kopenhagens endgültig hinauskatapultiert hat.

Kierkegaards gesamte Lebensführung ist das Signet der Firma Kierkegaard, das dazu dient, deren Produktivität zu annoncieren. Kierkegaards Lebensweise und sein Erscheinungsbild lassen sich in Übereinstimmung mit dem revidierten Begriff des Dandys als Emblem seiner Philosophie deuten. Kierkegaard erweist sich als ironischer Interpret des Dandys. Die *splendid isolation* des ästhetizistischen Dandys entspricht genau der Inszenierung Kierkegaards. Der *splendid isolation* des ästhetizistischen Dandys setzt Kierkegaard programmatisch die *splendid isolation* der Ironie entgegen.

3.2 Die Corsaren Affaire

In der Corsaren-Affaire schaltet Kierkegaard mit sich selbst in der Rolle des ästhetischen Humoristen *Frater Taciturnus* reale Konkurrenz im täglichen literarischen Geschäft aus¹³⁶.

¹³⁵ SCHRIFTEN ÜBER SICH SELBST, S. 53.

¹³⁶ Møller mußte auf allgemeinen Druck, nachdem er als Redakteur des Satiremagazins CORSAREN von Kierkegaard „geoutet“ worden war, Kopenhagen verlassen und starb einsam und verarmt in Belgien. Sein Leben diente als Vorlage zu dem Roman von Stangerup, Henrik, THE SEDUCER, IT IS HARD TO DIE IN DIEPPE.

Im Augenblicksstreit attackiert Kierkegaard die theologische Konkurrenz – Martensen und Mynster als *Wahrheitszeugen*¹³⁷ – weil sie sich fälschlicherweise im alleinigen Besitz der Wahrheit wähnt. Um der ausführlichen Diskussion der Kierkegaardschen antitheologischen Argumentation im Augenblicksstreit nicht vorzugreifen, wird sich die Untersuchung von Kierkegaards Habitus hier auf die Corsaren-Affaire beschränken. Zur adäquaten Beurteilung von Kierkegaards Haltung muß sie nicht nur auf dem Hintergrund seiner Texte sondern ebenso auf dem Hintergrund seines dandistischen Habitus betrachtet werden.

Kierkegaard berechnete nicht nur die Wirkung seiner persönlichen Erscheinung sehr genau, er überließ auch sonst nichts dem Zufall. Die Wirkungsweise seiner Schriften berechnet er ebenfalls sehr genau und wartete geeignete Momente zu ihrer Publizierung ab. Kierkegaard ließ, Wirkungen berechnend, Essays und ganze Bücher in der Schublade liegen. *He knew how to bide his time*¹³⁸, urteilt Poole in seinem Essay über die Corsaren-Affaire. Um seinen Angriff auf die dänische Kirche wirkungsvoll zu plazieren, wartete er mit dem einleitenden Essay über Mynster ein ganzes Jahr, ein Jahr, in dem tagespolitische Ereignisse seiner Ansicht nach das Publikum zu sehr in Anspruch nahmen, als daß es seinen Artikel adäquat zu würdigen gewußt hätte¹³⁹.

Møllers Rezension der STADIEN AUF DES LEBENS WEG in GAEA¹⁴⁰, war Kierkegaard ein willkommener Anlaß zur Bestätigung seiner Theorie über die Inadäquatheit von common sense-Äußerungen über genuin philosophische Fragen. Obwohl Kierkegaard anscheinend auf die Rezension Møllers in *Gaea* nur reagierte, läßt sich aus der Polemik seiner Antwort und seiner schnellen Reaktion, im Gegensatz zu Pooles Einschätzung, aber in Übereinstimmung mit seinem Habitus schließen, daß er mit seiner polemischen Aufforderung an Møller, ihn im CORSAREN zu verreißen, eine Gelegenheit neuer Inszenierungsmöglichkeit erkannte. Insofern läßt sich die Corsaren-Affaire nicht als einseitiger Angriff einer satirischen Zeitschrift auf einen redlichen Philosophen interpretieren.

In der Corsaren-Affaire werden die literarische Produktivität Kierkegaards und die Funktion seiner Schriften von den Kontrahenten, Kierkegaard selbst und Møller, konträr bewertet. Veröffentlicht werden die beiden akademisch-polemisch formulierten Repliken auf Møllers Rezension, ebenso Møllers Antwort auf Kierkegaards ersten Artikel in FÆDRELANDET, was darauf schließen läßt, dass der Adressat zunächst das gebildete Bürgertum Kopenhagens ist. Später wird aber – über die Karikierung Kierkegaards im CORSAREN und durch das

¹³⁷ AUGENBLICK, S. 102.

¹³⁸ Roger Poole, SØREN KIERKEGAARD AND P.L. MØLLER, S. 144.

¹³⁹ Vgl., Poole, SØREN KIERKEGAARD AND P.L. MØLLER, S. 143-144; ebenso Mendelssohn, KIERKEGAARD, S. 286.

¹⁴⁰ P.L.Møller, EIN BESUCH IN SORØ, CA, S. 155-160.

Stadtgespräch über die CORSAREN-Serie über Kierkegaard – als Adressat des späteren AUGENBLICKS die Masse als Publikum beteiligt.

In Møllers den Streit einleitenden Essay finden sich alle Invektiven, die einem Autor zugemutet werden können. Die polemische Argumentation richtet sich gegen den *Experimentator*, *Frater Taciturnus*, den Møller umstandslos, ohne Namen nennen zu müssen, mit Kierkegaard identifiziert. *Aber, um zu etwas ganz Entgegengesetztem überzugehen, hat einer von den Herren den letzten Band des Philosophen mit den vielen Namen gelesen, 'Hilarius Buchbinder', glaube ich, nennt er sich diesmal, oder Peregrinus Proteus, wie ich ihn nenne, er kann ja unmöglich verlangen, daß einer, der anderes zu tun hat, all die barbarischen Namen soll behalten können, die er auf seine Bücher setzt*¹⁴¹. Dieses Zitat belegt, daß Kierkegaards Schriften und seine Person in Kopenhagen wohlbekannt waren, so daß Møller seine Leserschaft nicht über Kierkegaards pseudonyme Autorschaft aufzuklären brauchte.

Der Ausgangspunkt von Møllers scharfer Kritik an Kierkegaard ist das Tagebuch des Quidam im zweiten Teil der STADIEN AUF DES LEBENS WEG und bahnt der Interpretation der religiösen Reflexionen in Tagebuchform, SCHULDIG?-NICHT SCHULDIG?, den Weg, die in diesem literarischen Stück Kierkegaards die „Leidensgeschichte“ seiner Verlobung vermutet. An der Art der Kritik dieses fiktiven Tagebuchs und an der Art der Vorwürfe Møllers läßt sich ablesen, wie ernst es diesem mit seiner Kritik am Autor Kierkegaard und dessen Publikationen gewesen ist.

Generell wirft Møller Kierkegaard Mißbrauch seiner Fähigkeiten vor, da er vom Weg der Wissenschaft abweiche, Texte produziere, *wie Fische Rogen*¹⁴². In Bezug auf SCHULDIG?-NICHT SCHULDIG? kritisiert er die Anlage der Charaktere der beiden literarischen Figuren, den Inhalt der Tagebücher, die manierierte Schreibweise, wie auch Kierkegaards Stil im Allgemeinen. Die Figur des Quidam kennzeichnet Møller als defizitäre Persönlichkeit, die sich einer sterilen Dialektik bediene, nur damit sie sich um sich selbst als Zentrum drehen könne. Quidam wird umstandslos mit seinem Autor identifiziert. Die Quaedam komme überhaupt nur als Geschöpf Quidams vor. Kierkegaard als beider Erfinder nennt Møller einen *dialektischen Scharfrichter*¹⁴³. Ein *Danaidenfaß der Reflexion*¹⁴⁴ sei der Inhalt, die Sprache

¹⁴¹ P.L.Møller, EIN BESUCH IN SORØ, CA, S. 155. Mit diesem Zitat wird deutlich, daß die Pseudonymität Kierkegaards zu einem inszenierten Spiel gehört, womit der Karikaturist und die Redaktion des CORSAREN nun ihrerseits ein Spiel zu treiben beginnen, indem sie dem erkennbar karikierten Kierkegaard zum Teil andere Namen verleihen. Vgl. CA, S. 163-201. Für ein für die Öffentlichkeit inszeniertes Spiel spricht auch Kierkegaards öffentliche Dementierungen seiner Autorschaft einzelner Werke. Vgl., CA, S. 3-29.

¹⁴² P.L.Møller, EIN BESUCH IN SORØ, CA S. 156.

¹⁴³ P.L.Møller, EIN BESUCH IN SORØ, CA, S. 158.

¹⁴⁴ P.L.Møller, EIN BESUCH IN SORØ, CA S. 156.

stillos, sage Überflüssiges und benehme sich wie ein *englischer Clown*¹⁴⁵. Solche Schriftstellerei, so lautet Møllers zentrales Argument gegen das „Experiment“ des *Frater Taciturnus* in SCHULDIG?-NICHT SCHULDIG? entbehre des common sense.

In der Tat disputiert in der Debatte zwischen Kierkegaard und Møller eine naive, unhinterfragte Vernunft versus Reflexion und somit antizipiert diese Debatte die Teilung in das Kierkegaards theoretische Konzeption ablehnende philosophische Lager auf der einen und ihn für diskussionswürdig haltende philosophische Lager auf der anderen Seite. Von daher ist sie nicht nur für die Untersuchung von Kierkegaards Habitus sondern auch für die Interpretation und Rezeption Kierkegaardscher Philosophie von Interesse. Kierkegaards Paradigma für den vom common sense ausgehenden petit bourgeois wäre für Møller bereits in ENTWEDER-ODER II erkennbar gewesen, nämlich in der Figur des Gerichtsrats Wilhelm, der in seinen Briefen den Ästhetiker A moralphilosophisch und moraltheologisch von der Vernünftigkeit der common sense Urteile zu überzeugen sucht.

Es ist das erfahrungsorientierte Programm des common sense¹⁴⁶, des *gesunden Menschenverstandes*¹⁴⁷, das eine allen gemeinsame Vernunftfähigkeit und Urteilsfähigkeit voraussetzend, Kierkegaards Theorie und Praxis in der Corsaren-Affaire attackiert. Die common sense Urteile selbst sind aufgrund dieser ihnen inhärenten Voraussetzungen selbst problematisch, was Kierkegaard in seiner Polemik gegen Møller deutlich macht. Møllers Verständnis von common sense lehrt, daß Erfahrungsurteil und Unmittelbarkeit in einem gemeinsamen Kontext zu sehen sind. Erfahrung ist unmittelbar gegeben und eine Abstraktion vom unmittelbar Erlebten ist nicht notwendig, um zu einem Erfahrungsurteil zu kommen. Gegen diesen Erfahrungsbegriff konzipiert Kierkegaards *Frater Taciturnus Quidams* Reflexivität, die von der Unmittelbarkeit der Erfahrung absieht. Diese Reflexivität wiederum wird von *Frater Taciturnus* kommentiert.

In der von common sense Urteilen ausgehenden Polemik Møllers wird die unmittelbare Erfahrung von dem *Seziersaal*¹⁴⁸ der Reflexion unterschieden und apodiktisch bevorzugt. Common sense als Alltagstheorie lebensweltlicher Praxis beruft sich auf ein gemeinsames Verständnis von Verhaltensweisen und Denkfiguren, dagegen opponiert Kierkegaard. Grundlegendes Kriterium des common sense ist die vernünftige¹⁴⁹ Einheit von Denken und

¹⁴⁵ Ebd..

¹⁴⁶ Die Hongs übersetzen common sense. Die Übersetzung im Anschluß an das lateinische *sensus communis* wird hier anstelle des weniger differenzierten Begriffs des gesunden Menschenverstandes übernommen und weitergeführt.

¹⁴⁷ Vgl. P.L.Møller, EIN BESUCH IN SORØ, CA, S. 157.

¹⁴⁸ P.L.Møller, EIN BESUCH IN SORØ, CA, S. 157.

¹⁴⁹ Wenn im Folgenden von Vernunft oder von vernünftig gesprochen wird, ist von common sense, und nicht von einer allgemeinen ontologischen Vernunft die Rede.

Handeln, die eine unmittelbare Erlebnisfähigkeit ermöglicht. Sie hebt sich ab von reflexiver Verwirrung, so daß Møller, sich selbst mitmeinend, den *vernünftigen Mann vom Lande*¹⁵⁰ als Kontrahenten Kierkegaards antreten läßt.

3.3 Common sense Urteile

Exemplarisch für die Kritik des common sense an SCHULDIG?-NICHT SCHULDIG? werden hier drei Zitate aus Møllers Rezension angeführt, die einen inneren Urteilszusammenhang aufweisen. Vom ersten Zitat, der Charakterisierung der Figur des Quidam, leitet das zweite Zitat eine für den Inhalt und die Form der gesamten STADIEN AUF DES LEBENS WEG geltende Interpretation ab, aus der im dritten Zitat für diese Art religiöser Persönlichkeit allgemein gelten sollende Konsequenzen gefolgert werden.

*Man trifft hier ein männliches Individuum, welches alles verloren hat, was die Persönlichkeit ausmacht. Gefühl, Verstand, Wille, Entschluß, Handlung, Mark, Nerven- und Muskelkraft – alles ist in Dialektik aufgegangen, in einer sterilen Dialektik, die sich um ein unbestimmtes Zentrum dreht, unbestimmt, ob es infolge Zentrifugal- oder Zentripetalkraft geschieht, bis sie zuletzt langsam verdunstet*¹⁵¹. Møllers Begriff der Persönlichkeit und ihrer vorrangigen Eigenschaften lehnt sich an den bürgerlichen Persönlichkeitsbegriff an. Was Møller auf dessen Folie kritisiert, ist das Erscheinungsbild des, auf seiner inneren Bühne rücksichtslos mit sich selbst operierenden, religiösen Dandys Quidam, für den die Unmittelbarkeit des Erlebens Grundlage der Reflexion dieses Erlebens, aber nicht Kontext lebensweltlichen Umgangs mit dem Erlebten ist. Statt einer intentional handelnden Persönlichkeit des common sense kreise, so Møller, eine ziellose Dialektik im Sinne von Mehrdeutigkeit um sich selbst als unbestimmtes Zentrum, bis sie sich selbst verliere. Im Grunde geschieht also keine Kondensation des Erlebten zu Erfahrung, sondern ein kompletter Rückzug aus der Erfahrungswelt.

Die Erfahrungswelt des religiösen Dandys ist aber, wie Kierkegaard deutlich macht, eine andere, als die von Møller hier gemeinte äußere Welt, in der das Subjekt sich handelnd zu bewähren hat. Im Gegensatz zur common sense Auffassung von Erfahrung destilliert der religiöse Dandy seine Erfahrungswelt aus seinem eigenen Selbstkonzept. Die Binneninszenierungen stimmen mit außenweltlichen Vorgaben nicht überein. Nicht die Erlebnisse in einer äußeren Umwelt sind die Basis für die Reflexion, sondern die Reflexion

¹⁵⁰ P.L.Møller, EIN BESUCH IN SORØ, CA, S. 157, S. 155.

¹⁵¹ P.L.Møller, EIN BESUCH IN SORØ, CA, S. 156-157. Aus der Charakterisierung *Quidams* leitet sich die Karikierung Kierkegaards als Zentrum der Welt im CORSAREN her. Vgl., CA, S. 196.

des inneren Erlebens wird Basis immer neuer reflexiver Kreise um die Binneninszenierungen. Sie sind das *unbestimmte Zentrum*, bedürfen keines außenweltlichen Handelns und dessen Anerkenntnis durch common sense Urteile. Die Binneninszenierungen finden ihnen widerständige common sense Urteile vor, denen gegenüber sie sich ihres Wahrheitsgehaltes im Sinne innerer Gewißheit versichern können, indem sie die common sense Urteile als ihnen selbst widerständig auffassen. Dieser Verlust von Lebenswelt und Aufgehen in *steriler Dialektik* ist von Adorno mit dem Begriff *objektlose Innerlichkeit*¹⁵² belegt worden. Aber, dieser Begriff trifft, von Adorno allerdings in kritisch abwertender Weise gemeint, durchaus die Intention Kierkegaards. *Weder ist er Identitätsphilosoph noch erkennt er positives, bewußtsein-transzendentes Sein an. Weder ist ihm die Dingwelt subjekt-eigen noch subjekt-unabhängig. Vielmehr: sie fällt fort*¹⁵³.

In einer Fußnote seiner Antwort auf Møllers Rezension findet sich die Antwort Kierkegaards als Frater Taciturnus auf die Kritik Møllers an der Figur des Quidam, die einmal die beschriebene Kontradiktion von dandistischer und common sense Konzeption von Erfahrung verdeutlicht und andererseits deutlich macht, weshalb der Begriff *objektlose Innerlichkeit* auf den religiösen Dandy zutrifft, auf das gesamte Konzept Kierkegaards hingegen nicht. *Die Schwierigkeit mit der Experimentsgestalt liegt darin, sie auf der äußersten Spitze zu halten, so daß es niemals Wahnsinn wird, aber stets nahe daran ist. Nun kommt der Einwand Herrn P.L.Møllers: "Das ist ja fast Wahnsinn, das ist der Anfang einer Geistesstörung." Antwort: Ja, ganz gewiß, darin lag ja gerade die Schwierigkeit der Aufgabe*¹⁵⁴. Die Intention ist, ein religiöses Individuum auf der Grenze zur Wahnvorstellung vorzuführen und dessen Binneninszenierungen in einer Form von Tagebuch gleichzeitig zu kodieren und zu dechiffrieren. Quidam erhält seine Wahrheitsfähigkeit, sowohl was seine Außenbeziehungen als auch seine Selbstkonzeption betrifft, einzig und allein aus seiner vom Experimentator kommentierten Innenwelt. Kierkegaard konstruiert den religiösen Dandy eben nicht analog derjenigen Wirklichkeit, in der nach einem common sense gehandelt und geurteilt werden kann.

Seine Handlungsfähigkeit, – nach dem common sense Urteil Møllers der wesentliche Teil der Persönlichkeit, – zu erhalten, ist für den religiösen Dandy, von Kierkegaard außerhalb der gesellschaftlichen Konkurrenzverhältnisse angesiedelt, nur insofern von Bedeutung, als daß er seine Binneninszenierungen in einen ihm wesentlichen Kontext stellen kann. Auf diese Weise wird die eigene entrückte Position rhetorisch gestärkt und aristokratisch das Urteil

¹⁵² Adorno, KIERKEGAARD, S. 42.

¹⁵³ Ebd.

¹⁵⁴ DIE TÄTIGKEIT EINES HERUMREISENDEN ÄSTHETIKERS, CA, S. 31.

gefällt, daß Konkurrenten Träger der Unwahrheit sind. Dem religiösen Dandy gelingt das Experiment, die Inszenierungen auf seiner inneren Bühne auch zu Inszenierungen in der Außenwelt zu machen, gerade weil er sich uneinig mit dem common sense Urteil weiß. Wo Møller *Selbstaushöhlung, Ansätze zum Wahnsinn*¹⁵⁵ bis zur Handlungsunfähigkeit zu erkennen vermeint, verfolgt der religiöse Dandy nichts anderes, als die Darstellung einer extremen Form der aristokratischen Beschäftigung mit sich selbst. Diese führt, wie Kierkegaard in seiner Theorie der Religiosität zeigen wird, in ein praktisches und theoretisches Paradoxon.

Die religiös dandistische Position, dargestellt an Quidam, und Bourdieus Habitusbegriff stimmen überein. Die Darstellung der Inszenierung des religiösen Habitus steht exemplarisch für die Inszenierung des ästhetischen und des ethischen Habitus, die Kierkegaard parallel entwickelt und einsetzt. Aber autobiographische Mitteilung sei die Botschaft der *Leidensgeschichte*, behauptet Møller, wenn er folgert: *Ich muß gestehen, daß ich es niemals für möglich hielt, seine unmittelbare Natur dergestalt zugrunde zu richten, wie er (zumindest in dieser Briefsammlung) es offensichtlich getan hat; nichts ist frisch und unmittelbar, an alles muß er sich heranreflektieren. Es wundert mich nur, daß er imstande ist zu schlafen und zu essen usw.; denn eigentlich müßte er solange Gründe dafür und dawider abwägen, bis er an Hunger oder Schlaflosigkeit stürbe*¹⁵⁶. Daß eine solche Person unter allen Umständen handlungsunfähig sein müsse, überträgt Møller von der Figur des Quidam direkt auf deren Autor, ohne zu bedenken, daß dieser in seiner lebensweltlichen Gestalt durchaus handlungsfähig sein könnte: eine eklatante kritische und praktische Fehleinschätzung.

Møller liefert mit seiner Deutung das Vorbild für weitere autobiographische Deutungen der LEIDENSGESCHICHTE in den STADIEN AUF DES LEBENS WEG. Bei der Formulierung seines common sense Urteils übersieht Møller die Stoßrichtung, die Kierkegaard mit der Konstruktion des religiösen Dandys verfolgt. Er legt damit die Grundlage zu einer theoretischen Position, die er philosophisch-literarisch vorbereitet und praktisch inszeniert. Daß Kierkegaard mit der Konstruktion des Quidam eine Gegenfigur zum ästhetischen Verführer geschaffen hat, entgeht Møller, obwohl Frater Taciturnus ausdrücklich auf diese Parallele hinweist.

Eine andere Gegenfigur zum religiösen Dandy bildet der junge Mann in der WIEDERHOLUNG, der Møllers Ideal der Spontaneität entspricht. Quidams Fragen richten sich aber nicht auf den subjektiven Glauben, wie die Fragen und Antworten des jungen Mannes, der seine Ruhe bei Hiob findet. Quidam ist angelegt als ein Fragender, dessen Fragen sich auf das Problem der

¹⁵⁵ P.L.Møller, EIN BESUCH IN SORØ, CA, S. 156.

¹⁵⁶ P.L.Møller, EIN BESUCH IN SORØ, CA, S. 159.

Objektivität des subjektiven Glaubens richtet und der eine Scheinlösung erreicht, indem er sein Verhältnis zu Gott und sein Verhältnis zu seiner unmittelbaren Umwelt, der Quædam, einer immerwährenden Reflexion unterzieht. Handlungsfähigkeit setzt Møller für Kierkegaard und Quidam gleich mit unmittelbarer Reaktion auf Lebenswelt, handlungsunfähig dagegen ist das *Individuum*, wenn es, statt unmittelbar zu reagieren, erst die Reflexion in Gang setzen muß. Mit dem Anlaufen des Reflexionsprozesses stelle es sich aber nicht mehr der *rauen Unmittelbarkeit des Lebens und seiner vitalen Frische*¹⁵⁷.

Der common sense urteilt, daß ständige Reflexion den seelischen und religiösen Tod des wirklichen Individuums bewirke. *Eine solche religiöse Persönlichkeit, die sich nichts vornehmen mag, und die keinen Schritt zu tun wagt, ohne erst alle möglichen Sünden berechnet zu haben, in die sie unterwegs fallen könnte, und ständig zitternd und bebend auf einer Stelle steht, ist ein Unding, das weder im Himmel noch in der Hölle Platz finden kann, sondern nur in der verdünnten Luft der Reflexion, worin kein Wesen leben kann*¹⁵⁸. Was Møller nicht bemerkt, ist, daß seine Kritik genau der Position von Kierkegaards Frater Taciturnus entspricht.

Aus dem Blickwinkel des common sense wird in der *Leidensgeschichte* eine Strategie zur Vermeidung von affektiven Fallstricken entwickelt. Die Unmöglichkeit spontaner affektiver Reaktion hindert einen fortschreitenden Erfahrungsprozeß des Individuums so sehr, daß die Transzendierung eines status quo unmöglich gemacht wird. Aus dem Erlebten geht nicht ein lebendiger, sich selbst und seine Mitwelt erfahrender Mensch hervor, sondern die Abgehobenheit von der Lebenswelt führt zur Lebensunfähigkeit. Der letzte Schluß Møllers ist nicht mehr nur Kritik an der Leblosgkeit des Quidam einschließlich seines Autors. Møller spricht der Zielscheibe seiner Kritik, der Person Kierkegaards, Religiosität im Sinne des common sense endgültig ab. Der Religiöse, der Einzelne und sein absoluter Bezugspunkt, verwirkliche sich auch religiös nicht unmittelbar, sondern drücke sich aufgrund seiner lebensweltlichen und religiösen Handlungsunfähigkeit vor der klaren und direkten Reaktion auf die vielfältige Erfahrungswelt. Møller fragt polemisch: *Kann eine solche ungeheuerliche Feigheit wahre Religiosität sein?*¹⁵⁹ Die Differenz zwischen dandistischer Selbstdarstellung und common sense Urteilen gründet sich in der Differenz der Auffassung lebensweltlicher Erfahrungen. Der common sense kann die Inszenierung philosophischer Topoi nicht adäquat beurteilen, da sie Konstrukte sind, also nicht notwendig Kondensat von Erlebtem sein müssen, sondern bis zu einem gewissen Grad fiktional sein können, Gedankenexperimente

¹⁵⁷ Vgl., P.L.Møller, EIN BESUCH IN SORØ, CA, S. 157.

¹⁵⁸ P.L.Møller, EIN BESUCH IN SORØ, CA, S. 159-160.

¹⁵⁹ P.L.Møller, EIN BESUCH IN SORØ, CA, S. 160.

eben, die über die gedankliche Wirklichkeit ebenso viel aussagen können, wie physikalische Experimente über die physikalische Welt, sofern beide überhaupt voneinander zu trennen sind.

Steht der *vernünftige Mann vom Lande*¹⁶⁰ in Möllers Rezension beispielhaft für den zu einem Ergebnis aus guten Gründen führenden Urteilsbildungsprozeß aller am Erfahrungspotential einer Gesellschaft beteiligten Individuen, gilt Kierkegaard als Frater Taciturnus, dessen Urteil, weil es mit der Formel *so kommt es mir zumindest vor*¹⁶¹, eingeleitet oder abgeschlossen wird, als nicht verallgemeinerungsfähiges Urteil einer *zufälligen Individualität*¹⁶². Der *vernünftige Mann* ist der bloß interessierte Leser, dessen Urteile sich a priori in die Dialektik eines *Experiments* hineinschieben, ohne *wirklicher Leser*¹⁶³ zu sein, der, wie der *Experimentator*, die dialektische Bewegung selbst vollzieht. Der vernünftige Mann kann in dieser Hinsicht, da seinem Urteil ausschließlich Zufälligkeitscharakter eignet, nur für sich sprechen; jede Redeweise des vernünftigen Mannes, der für sich den common sense in Anspruch nimmt, kann nur unreflektierte Usurpation des Allgemeinen durch das alltäglich Zufällige sein.

3.4 Splendid Isolation und Reflexion

Möllers Urteil über Quidam wird von Kierkegaard nicht nur geteilt, sondern er macht deutlich, daß die von Möller ziellos genannte Dialektik Quidams als Charakterisierung der religiösen, sich selbst reflektierenden Subjektivität intendiert ist.

Von der Alltagswelt und ihren Urteilen zieht sich der Dandy in die splendid isolation zurück. Die Position der splendid isolation und die ihr adäquate Form der Mitteilung, nämlich die ironische Indirektheit, verwendet Kierkegaard in seiner Antwort auf Möller durchgängig als Mittel der Distanzierung von common sense Urteilen. An dieser Stelle mag folgendes Zitat darauf aufmerksam machen: *Es sei ihm [Møller] gegönnt; im Grunde ist mein Beitrag sehr uneigentlich, denn da alles was er sagt, nicht nur verwirrtes Zeug ist[...], sondern in Hinsicht auf das Entscheidenste sogar von tatsächlichen Unwahrheiten wimmelt, kann ich eigentlich nicht sagen, daß es mein Buch ist, wovon er spricht, es sei denn, daß er dessen Titel nennt und mich durch die Erfüllung an dessen prophetisches Motto erinnert: „Solche Werke sind wie Spiegel, wenn ein Affe hineinguckt, kann kein Apostel heraussehen“ (Lichtenberg)*¹⁶⁴.

¹⁶⁰ Ebd.

¹⁶¹ Ebd.

¹⁶² Vgl., DIE TÄTIGKEIT EINES HERUMREISENDEN ÄSTHETIKERS, CA, S. 34.

¹⁶³ DIE TÄTIGKEIT EINES HERUMREISENDEN ÄSTHETIKERS, CA, S. 36.

¹⁶⁴ DIE TÄTIGKEIT EINES HERUMREISENDEN ÄSTHETIKERS, CA, S. 31-32.

Møller hat durchaus Recht mit seiner Kritik, aber gerade aus diesem Grunde ist seine Kritik verfehlt, denn jenen schmalen Grat zwischen religiösem Dandismus und religiösem Wahn aufzuzeigen, war der Zweck des Experiments. Mit der Zitation Lichtenbergs im letzten Satz wird nicht die Argumentation mit einem prospektiven Gegner, den es zu überzeugen oder auch nur zu widerlegen gilt, eingeleitet, sondern eine radikale Polemik.

Wenn Kierkegaard dem common sense Urteil diesen Aphorismus Lichtenbergs entgegenhält, diffamiert er es nicht nur als die Reflexion äffisch imitierend. Darüber hinaus wird die Überlegenheit der eigenen Position, die des Wissenden, gegenüber dem sich auf die Vernunft berufenden Unverständigen demonstriert. Indem Kierkegaard Møller den Spiegel vorhält, kehrt er seine eigene defensive Strategie in einen Angriff, mittels dessen er seine überlegene Position auf zweifache Weise vom common sense abhebt.

Zum einen ist es das „sokratische Ich“, das sich mit seiner eigenen Reflexionsfähigkeit begnügend den *göttlichen Genuß des Denkens*¹⁶⁵ einsam erlebt, aber durch Proklamation des eigenen Denkens das nicht reflexionsfähige Gegenüber *foppend dadurch zurückzustoßen*¹⁶⁶ vermag, daß es die Wahrheitsfähigkeit der Denkweisen des Gegenübers ironisiert. *Aber so sehr ich die Freude der Unendlichkeit finde in der Arbeit des Gedankens, und so sehr ich weiß, daß ich sie gefunden habe, weil ich mich mit ihr begnüge, so wenig habe ich die psychologische Bekanntschaft mit wirklichen Menschen aufgegeben*¹⁶⁷. Die psychologische Bekanntschaft mit wirklichen Menschen als Teilen der Menge, mit dem Publikum, ermöglicht, das eigene Wissen um deren affektive und ideologische Beschaffenheit zu vermehren, um so sich selbst und das Publikum auf diese Weise der gegenseitigen Differenz zu versichern, bis der höchste dandyhafte Zustand totaler, aber publikumswirksamer Isolation in einer eigenen Welt endgültig erreicht ist.

Zum anderen ist die literarische Figur Frater Taciturnus Ausgangspunkt und Zentrum. Daß Frater Taciturnus sich als *Experimentator* der *Leidensgeschichte* gegen seine Identifizierung mit *Quidam* verwehrt, und wie er es tut, kann als Hinweis auf die Unmöglichkeit einer vollständigen Identifizierung Kierkegaards mit seinem literarischen Produkt gelesen werden. *Nur einer, der ihn gedankenlos mit dem Quidam des Experiments verwechselt, oder allzu eilig das Blatt umgeschlagen hat, wo er, freilich ohne neues Titelblatt, beginnt, und wo der völlig veränderte Stil beginnt, könnte auf etwas anderes verfallen, was gleichbedeutend wäre*

¹⁶⁵ DIE TÄTIGKEIT EINES HERUMREISENDEN ÄSTHETIKERS, CA, S. 36.

¹⁶⁶ Ebd.

¹⁶⁷ DIE TÄTIGKEIT EINES HERUMREISENDEN ÄSTHETIKERS, CA, S. 37-38.

*mit einer Verwechselung von Doktor und Patient, Jean Paul und Schmelzle, von Cervantes und dem Licentiaten*¹⁶⁸.

Mit der Verwendung dieser literarischen Figur als Pseudonym in einer öffentlichen Debatte schafft Kierkegaard eine weitere Bedingung dafür, sich vom „Publikum“, dessen Reflexionsfähigkeit er grundsätzlich anzweifelt, zu distanzieren. Das „Publikum“ liefert ihm seinerseits nun mit seinen common sense Urteilen weiteren Stoff für ein *Experiment*, d.h. die Grundlage zur polemisch-ironischen Beurteilung des „Publikums“ selbst. *Aber ein Experimentator ist ein bedächtiger und unerschrockener Mann, wie froh er auch würde über einen etwaigen erwünschten Ausfall, er vergewissert sich zuerst, in welchem Zustand sich derjenige befindet, der durch seine Äußerungen etwas verraten soll, damit nicht ein rein zufälliges Unwohlsein die Bedeutung des Experiments mindert*¹⁶⁹. Der Experimentator dient als Basis zur Exponierung des sich im Hintergrund befindenden, aber öffentlich bekannten Autors, der sich selbst die Eigenschaften, Bedächtigkeit und Unerschrockenheit, zuschreibt, mit denen er seine Figur ausstattet. Jegliche Angriffe des common sense eröffnen ihm die Gelegenheit, diese Angriffe mittels der ironischen Anwendung des *Experiments* zu konterkarieren.

So liest sich denn folgendes Zitat als Unterfangen, die Möllersche Kritik als Paradigma unreflektierten Urteilens zu deklarieren, wobei das Ziel im wesentlichen darin liegt, aufzuzeigen, daß Møller nicht zufällig zu seinem Urteil über SCHULDIG?-NICHT SCHULDIG? gekommen ist, sondern aufgrund intellektueller Mangelercheinungen: *Sieh, ich möchte nicht einen solchen Schein verursachen, als redete ich mit Herrn P.L.Møller über das Experiment und seine Dialektik. Nein, worüber wir sprechen, das sind ganz andere Dinge, das ist die Reise nach Sorø, der Postillon auf der Postkutsche, Essen und Trinken, Packesel und ähnliche volkstümliche Fragen, die Herrn P.L. Möllers Fassungskraft nicht übersteigen*¹⁷⁰. Das *Experiment*, nicht nur seine ironische Form, auch die *Leidensgeschichte* entspricht der Distanzierung von der Öffentlichkeit, indem für es beansprucht wird, ein hermetisches, nicht kritisierbares Unternehmen zu sein, wenn die Kritik vom common sense des Publikums kommt. Der zur Reflexion Fähige kritisiert das Unternehmen nicht, seine Reflexion diffundiert im Nachvollzug durch die Membran hindurch zum Kern, der Darstellung einer dandistischen Religiosität. Insofern handelt es sich bei Kierkegaards Experimentbegriff nicht

¹⁶⁸ DIE TÄTIGKEIT EINES HERUMREISENDEN ÄSTHETIKERS, CA, S. 34. Das Zitat aus der Fußnote von S. 34 bezieht sich auf die erwähnte Kritik Möllers an der Person Kierkegaards. Kierkegaard widerspricht als Frater Taciturnus, dessen innere Befindlichkeit er im Unterschied zu Møller als durchaus heiter, dem *Humoristen* angepaßt, bezeichnet.

¹⁶⁹ DIE TÄTIGKEIT EINES HERUMREISENDEN ÄSTHETIKERS, CA, S. 35.

¹⁷⁰ DIE TÄTIGKEIT EINES HERUMREISENDEN ÄSTHETIKERS, CA, S. 37.

um den Experimentbegriff im naturwissenschaftlichen Sinne, eher um ein setting, in dem die dramatis personae vom Dramaturgen um seiner eigenen Zielsetzungen willen hin und her verschoben werden.

Aus dem polemischen Stil von Kierkegaards Erwiderung auf Møller läßt sich insgesamt schließen, daß es ihm nicht um eine sachliche, wenn auch scharf formulierte Abweisung der Møllerschen Kritik ging, sondern darum, indem er am Schluß seiner Replik Møller als Redakteur des CORSAREN entlarvte, seine eigene Position zu sichern und Møllers Leben in Kopenhagen unmöglich zu machen. Diffamierung eines Kontrahenten war ein rhetorischer Kunstgriff, den sowohl Møller als auch Kierkegaard perfekt beherrschten. Was Kierkegaard besser beherrschte, war, Personen, mit deren Einfluß er lebensweltlich zu rechnen hatte, aus seiner Polemik herauszunehmen, um Møller auf diese Weise möglicher Solidarität und Anerkennung zu berauben. *Die Sache ist also völlig bedeutungslos, nur unerfreulich um Prof. Hauchs willen, weil ein ausgezeichnete Mann auf unschickliche Weise in eine unwürdige Umgebung gebracht wird*¹⁷¹. Im Kontext mit dem outing Møllers gelesen, muß sich Møllers redaktionelle Tätigkeit für den CORSAREN wie Betrug ausnehmen.

4. Jagdhund – κυων – und Dandy

Festhalten läßt sich also, daß biographische Interpretationen der Schriften Kierkegaards nicht berücksichtigen, daß Kierkegaard chamäleonartig unterschiedliche Habitus für seine Auftritte in Kopenhagen verwendete. Diese drei Formen des Habitus sind den Perspektiven der Pseudonyme entsprechend als ästhetischer, ethischer und religiöser Habitus inszeniert. Er konstruiert ein sich gegenseitig bedingendes Gefüge aus Autorschaft, Pseudonymität und Habitus. Die Pseudonyme zu unterstützen bedeutet nicht, daß die pseudonymen Schriften selbst nicht genügend aussagefähig wären, noch daß zu den von ihnen entwickelten Theorien zur Subjektivität äußere Bedingungen hinzutreten müßten, um ihnen Gültigkeit zu verleihen. Pseudonymität gehört zum Programm einer besonderen Form kynischer Philosophie.

Kierkegaard reagiert als Frater Taciturnus und gleichzeitig in der Rolle des Dandys auf die Kritik Møllers. Frater Taciturnus kommentiert die religiöse Innerlichkeit Quidams. Kierkegaard kommentiert als er selbst und als Frater Taciturnus das von Møller gefällte

¹⁷¹ DIE TÄTIGKEIT EINES HERUMREISENDEN ÄSTHETIKERS, CA, S. 34, vgl. auch CA, S. 32-33. Møller selbst hielt es für tunlich, in seiner Antwort auf Kierkegaards Artikel, den Eindruck, den er erweckt hatte, daß seine Kritik an SCHULDIG?-NICHT SCHULDIG? im Hause des Prof. Hauch ein Gespräch nach Tisch mit mehreren Gesprächspartnern gewesen sei, zu dementieren. P.L.Møller, AN HERRN FRATER TACITURNUS, HAUPTMANN DER 3. ABTEILUNG DER STADIEN AUF DES LEBENS WEG, in: FÆDRELANDET, Nr. 2079. Montag, den 29. Dezember 1845, zitiert nach, CA, S. 161-162.

Urteil über Quidam, Frater Taciturnus und deren Autor. Er kommentiert als Flaneur und Theatergänger den sokratischen Führer von philosophischen Dialogen und den Prediger. Als Führer philosophischer Gespräche kommentiert er den flaneur und den Prediger und als Prediger den ästhetisierenden Flaneur und sokratischen Philosophen. Wie Diogenes seine Art des Auftretens in Athen und seine Philosophie zur Übereinstimmung brachte, so bringt Kierkegaard die Übereinstimmung von Lebensführung und Philosophie zuwege, die er im BEGRIFF DER IRONIE postulierte.

Diese Übereinstimmung in ihrer dreifachen Form nun zur einfachen Übereinstimmung von Theorie und Praxis zu erklären, läßt die Verdoppelung der Ironie als Kierkegaards Weiterführung der diogenischen kritischen Polemik außer acht. Der Dichter oder Philosoph wird zu einem ironischen δαίμων statt nur ironischer Autor von Texten zu sein. Die Verdoppelung der Ironie einmal als Methode der Lebensführung und einmal als Methode der Theorie soll nicht nur Møller, sondern jedem Leser verdeutlichen, daß weder er noch Møller Kierkegaards Entwurf zu einer Theorie begriffen haben. Der Witz von Kierkegaards pseudonymen Streit mit den Redakteuren des CORSAREN liegt ironischerweise genau darin, daß Kierkegaard eine reale Person, Møller, zu desavouieren vermag, nicht aber die Redaktion des CORSAREN die Kunstfigur Frater Taciturnus.

Wer aber übernimmt hier den Habitus des Dandys, Frater Taciturnus oder Kierkegaard selbst? Wenn das wesentliche Merkmal des Dandys seine splendid isolation ist, dann ist es Kierkegaard, der hinter den Pseudonymen, sie nur durch seinen Habitus vertretend, scheinbar verschwindet und seine Kunstfiguren in den philosophischen Ring schickt. Selbst nachdem er in der NACHSCHRIFT öffentlich seine Urheberschaft der pseudonymen Schriften proklamiert hat, anders kann es nicht genannt werden, veröffentlicht er weiterhin pseudonym und nicht autonom. Insofern Kierkegaard hinter seinen Kunstfiguren einerseits unsichtbar bleibt, ist er dennoch nicht maskiert oder wahrhaft unkenntlich. Da er andererseits die Autorschaft für sich reklamiert, sich als Dramaturg und Regisseur der Inszenierung zu erkennen gibt, übernimmt er die kynische Methode Diogenes' und überführt sie gleichzeitig weiter in die indirekte Mitteilung.

4.1 Zur Nichtidentität des Philosophen Kierkegaard

Autor Kierkegaard, Pseudonyme und Habitus verbinden sich zu einem komplexen Gesamten, innerhalb dessen der Philosoph gleichzeitig anwesend und abwesend ist, die Pseudonyme gleichzeitig eigenständige Theorien entwickeln läßt und der Habitus auf dreifache Weise

inszeniert ist. Abwesend ist der Philosoph Kierkegaard, insofern als keine der pseudonymen Theorien ihm eindeutig zuzurechnen ist. Anwesend ist er insofern, als ihm die Gesamtheit der pseudonymen Theorien zugerechnet werden kann, respektive er die Gesamtheit der Theoriebildungen sich selbst zurechnet. Die Theoriebildungen der Pseudonyme sind aber gleichzeitig abhängig vom Autor des gesamten Textbestandes. Daher ist es sinnvoll, aus dem genannten Grund der Nichtzurechenbarkeit einzelner pseudonymer Schriften, Kierkegaards Namen zwar für den gesamten Komplex seiner Schriften zu reservieren, nicht aber für einzelne. Kierkegaard ist derjenige Philosoph, dessen philosophisches Denken selbst ein kunstvoll arrangiertes Gedankenexperiment darstellt. Innerhalb dieses Gedankenexperiments hat der Urheber des Arrangements keinen definiten Ort. Er befindet sich gleichsam außerhalb seiner Konstruktionen, ein Beobachter der Vorgänge und seiner selbst.

Indirekt anwesend ist Kierkegaard als Koordinator seiner Habitusvarianten, in der ersten Variante als ästhetisch orientierter Intellektueller, der sich kritisch in das literarische und philosophische Leben Kopenhagens einmischt¹⁷². In der zweiten Variante führt er im Habitus des ethisch orientierten Philosophen sokratische Gespräche, wann immer einen oder mehrere Gesprächspartner rekrutieren kann, gleich zu welcher Tages- oder Nachtzeit und gleichgültig an welchem Ort. In der dritten Variante, dem Habitus des Religiösen, veröffentlicht er die Reden gegen Mynster, verzichtet aber ansonsten demonstrativ, nach Maßgabe des Pseudonyms Climacus, darauf, diese Religiosität öffentlich zum Ausdruck zu bringen. Religiöse Innerlichkeit läßt sich öffentlich nicht darstellen; die Form der Religiosität, die sich öffentlich bekennt, indem sie Ämter übernimmt, oder ihre Offenbarungen preisgibt, wird aufs heftigste attackiert.

Diese drei Habitusvarianten wirken irritierend auf den Beobachter, der eine Identität der Person Kierkegaard zumindest über Zuschreibungen herstellen möchte. Die polemische Attacke Møllers und des CORSAREN zeigt dies sehr deutlich. Aber angesichts der Differenzen, die diese Habitusvarianten aufweisen, versagen die Zuschreibungsformulare.

4.2 Der „rasende“ Sokrates des Nordens

An der aufgeführten Art und Weise der Selbstinszenierung, dem öffentlichen Auftreten, der Reflexion des Auftretens und am Beispiel der Auseinandersetzung mit Møller, die die Corsaren-Affaire einleitete, läßt sich erkennen, daß, wenn Kierkegaard sokratische Tendenzen unterstellt werden können, sie nur im Sinne des aristophanischen Sokrates, nicht

¹⁷² Brøchners ERINNERUNGEN AN SØREN KIERKEGAARD machen deutlich, wie sehr Kierkegaard in Kopenhagen präsent, ja fast omnipräsent war.

aber des platonischen Sokrates klassifiziert werden können. Kierkegaard wird von Møller ebenfalls die Form philosophischer Scharlatanerie und Sophisterei vorgehalten, wie sie dem aristophanischen Sokrates vorgehalten wird. An Kierkegaards eigener Beurteilung der Figur des Sokrates ist seine Affinität zum aristophanischen Sokrates abzulesen, *daß sein Standpunkt gezeichnet ist als der einer vollkommenen Isolierung*¹⁷³. Denn, so Kierkegaard weiter, *es besteht keine Notwendigkeit, sich einen Sophisten als einen Einzelnen zu denken, wohingegen ein Ironiker stets ein Einzelner ist*¹⁷⁴. Ob ein Einzelner auch immer ein Ironiker ist, wird in einem späteren Zusammenhang, dem des subjektiven Einzelnen besprochen werden.

Die Gleichsetzung des Einzelnen und des Ironikers weist auf einen weiteren Zusammenhang. *Unterstützung* der Pseudonyme durch Inszenierung des ihnen jeweils entsprechenden Habitus ist selbst ein ironisch-kritisches Unternehmen und kein bloßes Versteckspiel eines maskierten Philosophen. Das Verwirrspiel um die Polynymität des Kierkegaardschen Theoriekonzeptes findet in aller Öffentlichkeit statt. Auch dies gehört zu Kierkegaards indirekter Mitteilung. Was aber soll durch die Inszenierung der drei Habitusvariationen mitgeteilt werden?

Kierkegaard demonstriert anschaulich, daß personale Identität ein problematischer Sachverhalt ist und verweist den Persönlichkeitsbegriff, so wie er ihn vorfindet ins Reich der Fiktion. Kierkegaards Inszenierungen und Bourdieus Habitusbegriff gehen konform. Habituelle Unterstützung der Pseudonyme bedeutet weiterhin aber auch, anschaulich zu demonstrieren, daß gesellschaftliche Zuschreibungen nur eingeschränkt zur Bestimmung dessen taugen, was eine Person ausmacht. Indem Kierkegaard den Habitus wechselt wie das tägliche Hemd, zeigt er, daß Grenzen individuellen Verhaltens der Umwelt gegenüber nicht starr im Individuum abgesteckt sind, respektive, daß sie im Individuum verschiebbar sind; d.h. Identität kann wechseln.

Noch ein Drittes wird durch das Ändern des Habitus, bezogen auf die Unterstützung der Pseudonyme, indirekt mitgeteilt. Das Wechseln des Habitus verweist indirekt auf die Organisation der Habitusvarianten. So wie Diogenes sein Auftreten in Athen, Korinth und auf seinen Wanderungen organisierte, organisiert Kierkegaard die Polynymität seiner Autorschaft und seine habituelle Praxis. Dabei bedient er sich wie Diogenes, dessen Tonne als Metapher für die splendid isolation des Dandys interpretiert werden kann, - der Merkmale des Dandismus. Er unterwirft sich keiner Mode, weder was sein Äußeres noch seine Intellektualität betrifft, tritt je nach Belieben rüde auf und schätzt weltliche Güter gering ein. Es besteht eine äußere Verbindung zwischen Dandy und κυων in der Gleichartigkeit der

¹⁷³ BI, S. 150.

¹⁷⁴ BI, S. 151.

öffentlichen Inszenierung ihrer polemischen Kritik. Ihre ständige physische und intellektuelle Präsenz im öffentlichen Raum verleiht ihnen einen exponierten Status und direkt und indirekt zu nutzenden Einfluß auf ihre mittelbare und unmittelbare Umgebung.

Es besteht aber auch eine äußere Differenz. Der Dandy behauptet und demonstriert durch seinen Rückzug in die Innerlichkeit seine Distanz zu seiner Umwelt, der *κυων* mischt sich in seine Umwelt ein, respektive, „mischt sie auf“, indem er sie kritisch zurechtweisend kommentiert. Insofern Kierkegaard beide Varianten, die kynische und die dandistische gleichermaßen verwendet, verdoppelt er die Ironie des Diogenes und führt sie weiter. Der Dichter und Philosoph wird selbst zu einem *δαίμων* anstatt bloßer Autor von Texten zu sein. Kierkegaards Haltung in der Corsaren-Affaire und dem im AUGENBLICK ausgefochtenen Streit sind typische Beispiele für einen komplexen Habitus, der die Pose des *κυων* zur Promotion philosophischer Inhalte zu verwenden weiß.

5. Philosophische Ausblicke

Während einige antike Autoren, unter ihnen Diogenes Laertius, Diogenes von Sinope ob seiner asketischen Haltung und seiner Vorbildfunktion hinsichtlich der Einheit von Lehre und Lebenspraxis rühmen, charakterisiert Maximus Tyrius Diogenes' Habitus zwar in derselben Weise, interpretiert ihn aber abweichend folgendermaßen: *Ich wage sogar zu behaupten – ja, das tue ich – dass es keinen getreueren Liebhaber der Lust gab als Diogenes!*¹⁷⁵ Er fährt an einer anderen Stelle fort: *Er, Diogenes, befreite sich von seinen Fesseln und bewegte sich frei über die Erde hin, wie ein mit Vernunft begabter Vogel, ohne Furcht vor Herrschern, ohne von Gesetzen gezwungen zu werden, ohne sich politisch betätigen zu müssen, ohne sich Sorgen um die Erziehung von Kindern zu machen, ohne durch eine Ehe behindert zu sein, ohne sich als Landwirt abzurackern, ohne durch Kriegsdienst belastet zu werden, ohne ständig in Geschäften herumzureisen. Nein, er lachte über all diese Leute, all diese Beschäftigungen*¹⁷⁶. Alle Schilderungen des Diogenes, auch die diese Stelle ergänzenden, mögen mehr oder weniger idealisiert sein, aber ein Grundzug bleibt, eine Art dandyhaftes Vergnügen an einer Freiheit, die von seinen Zeitgenossen, je nach eigener Lebenslage und philosophischer Grundhaltung mißbilligt oder gepriesen wurde. Da nun aber weder Diogenes' noch Kierkegaards Habitus Selbstzweck sind, noch bloß als indirekte Mitteilung eine Funktion haben, kommt es darauf an, die wesentlich anderen Funktionen

¹⁷⁵ Luck, DIE WEISHEIT DER HUNDE, S. 112.

¹⁷⁶ Luck, DIE WEISHEIT DER HUNDE, S. 113.

ihrer Habitus zu entschlüsseln. Daß es sich um Gesellschaftskritik im weitesten Sinne handelt, ist deutlich geworden, und diese Form der Gesellschaftskritik ist nur eine Komponente der indirekten Mitteilung. In dieser Hinsicht setzen beide, Diogenes und Kierkegaard, dieselben Mittel ein. Aber in sie unterscheiden sich in anderer Hinsicht.

5.1 Freiheit der Vorstellung bei Diogenes

Die von Diogenes gelebte Einheit von Theorie und Praxis, mag sie nun freiwillig oder erzwungen sein, – die Berichterstatter widersprechen sich darin, – ist kein Ziel an sich. Sie ist ebensowenig ein Maßstab für gelungenes Leben. Freiheit scheint die treibende Kraft und das zentrale Prinzip des Diogenes von Sinope gewesen zu sein, aber diese Freiheit wird im obigen Zitat, das exemplarisch für andere steht, ex negativo bestimmt, gleichgültig ob sie gepriesen oder mißbilligt wird. Der Freiheitsbegriff wird von Diogenes in einer ganz spezifischen Bedeutung verwendet. Frei ist nur derjenige, der dessen gewiß ist, was sein Eigentum ist. Epiktet erklärt im Gespräch über Diogenes' Lehre auf die Frage: *Aber was gehört denn Dir? – Der Gebrauch meiner Vorstellungen*¹⁷⁷, sei die Antwort Diogenes gewesen.

Die Grundthese von Diogenes' Konzept der Einheit von Theorie und Praxis ist, daß Gedankenfreiheit nur möglich ist, wenn alle anderen Bestimmungen dessen, wie und was zu denken ist, ausgeschlossen sind, d.h. es essentiell für die Gedankenfreiheit ist, daß keine Bindungen an äußere Zwänge oder Pflichten bestehen, die vom eigenen Denken ablenken. Dann erst kann der Denkende wirklich frei und uneingeschränkt über das eigene Denken verfügen. Asketische Lebensweise als Selbstzweck würde diese Denkfreiheit bereits schon verhindern, genauso wie sich äußeren materiellen oder auch ideellen Gütern hinzugeben. Dies wollte Diogenes lehren. Seine pädagogischen Absichten standen in einem unmittelbaren Abhängigkeitsverhältnis zu seiner philosophischen Erkenntnis.

5.2 Verdoppelung der Ironie bei Kierkegaard

Auch bei Kierkegaard ist das Postulat der Einheit von Theorie und Praxis kein Ziel an sich. Aber Freiheit der Vorstellung, Gedankenfreiheit, ist ebenfalls nicht das alleinige Ziel, sie ist eher Mittel zum Zweck. Die Freiheit der Vorstellung ist für Kierkegaard die Grundlage seines Gesamtkonzeptes. Sie ist für ihn die Grundlage, verschiedene Konzeptionen des

¹⁷⁷ Luck, DIE WEISHEIT DER HUNDE, S. 142.

Denkens, besonders des subjektiven Denkens zu entwickeln und von unterschiedlichen Positionen her zu argumentieren. Darauf, daß Kierkegaards *changement* verschiedener Habitusvariationen bedeutet, Ironie zu verdoppeln, wurde bereits hingewiesen. Es bedarf nun der Erklärung, was Verdoppelung der Ironie, also ein *δαίμων* zu sein, heißt.

An der Unterscheidung des *Dämonischen*¹⁷⁸ vom *δαίμων* läßt sich ebenfalls exemplarisch zeigen, wie erstens, Kierkegaard im BEGRIFF DER IRONIE angedeutete Theoreme in seinen späteren Schriften weiter und vor allem in andere Richtungen entwickelt. Anhand der Untersuchung der hierfür relevanten Textpassagen aus dem BEGRIFF DER IRONIE läßt sich ebenfalls zeigen, daß der BEGRIFF DER IRONIE tatsächlich als Programmschrift angelegt ist. Zweitens läßt sich an der Unterscheidung klar erkennen, daß die pseudonymen Autoren nicht mit Kierkegaard identisch sind. Der BEGRIFF ANGST von Vigilius Haufniensis, der die Sünde, – die biblische Erbsünde – als Grundkonstante menschlichen Lebens ansieht, der die Angst ebenso notwendig voraussetzt, wie sie auf sie folgt. Diese Folgerung Haufniensis' ist zutiefst unchristlich, weil die Erbsünde zwar die Ursache für die Verdammnis der Menschheit ist, sie aber durch Christi Tod getilgt worden ist. Das grundlegende christliche Glaubensbekenntnis, daß Jesus der Christus ist, wird von Haufniensis nirgendwo ausgedrückt.

Die philosophische Figur Haufniensis und der BEGRIFF ANGST sind angelegt als häretische Figur und häretisches Buch in dialektischer Manier. Der alttestamentarische Sündenfall wird einer wissenschaftlich-psychologischen Begutachtung unterzogen, wobei sowohl seine Ursache als auch die sich aus ihm ergebende Konsequenz als Angst bestimmt und diese Angst konkretisiert und katalogisiert wird. Grundsätzlich bestimmt Haufniensis die Angst als Resultat der psychologischen Erfahrung, daß es unmöglich ist, den alttestamentarischen Zustand der Unschuld durch seine Negation zu bestimmen. *In diesem Zustand ist Friede und Ruhe; aber da ist zu gleicher Zeit noch etwas Anderes, welches nicht Unfriede und Streit ist; denn es ist ja nichts da, damit zu streiten. Was ist es denn? Nichts. Aber welche Wirkung hat Nichts? Es gebiert Angst*¹⁷⁹.

Das Zitat spiegelt die schwer durchschaubare Verquickung von Logik und Psychologie wider, die sich durch den BEGRIFF ANGST hindurchzieht. Im ersten Teil des Zitates wird einerseits deutlich, daß Haufniensis zwar die scholastische Tradition der Gegensatzbildung kennt, sie aber zugunsten des klassischen Negationsbegriffes aufgibt. Die Negation von *(Frieden und Ruhe)* ist $\neg(\text{Frieden und Ruhe})$, ist aber eben nicht notwendigerweise *Unfriede und Streit*. Andererseits zieht er einen Erfahrungsschluß aus der Negation des ersten Paares

¹⁷⁸ BA, S. 122ff.

¹⁷⁹ BA, S. 39.

Frieden und Ruhe. Haufniensis behauptet aber, daß, wenn der Status paradiesischen Friedens und paradiesischer Ruhe, so wie im Alten Testament behauptet, universell ist, dann fehlt das dynamische Moment des Widerspruchs, weil es keine Möglichkeit und keinen Anlaß für eine weitere Entwicklung gebe. Also bleibt nur die reine Negation übrig, das Nichts. Angst, so folgert Haufniensis weiter, sei die Grundlage für den Sündenfall überhaupt, Angst, daß da Nichts sei.

5.2.1 Das Dämonische im BEGRIFF ANGST

Das Dämonische ist die Angst vor dem Guten. Es sollen hier weder die näheren Bestimmungen, die Haufniensis für das Dämonische gibt, noch die psychologische Theorie der Angst erläutert werden. Es ist für den Zweck, das Dämonische vom δαίμων zu unterscheiden, ausreichend, hier die Definition des Dämonischen anzugeben. *Die Sünden knechtschaft ist ein unfreies Verhältnis zum Bösen, aber das Dämonische ist ein unfreies Verhältnis zum Guten*¹⁸⁰. Das Böse wird metaphysisch ganz traditionell als das *Verneinende*¹⁸¹ des Guten bestimmt, bei Haufniensis ist dieses Gute – ebenfalls traditionell metaphysisch – die Freiheit. Der Dämon ist der- oder dasjenige, der das Individuum zum Bösen verführt, Luzifer, Satan, der Teufel, Mephistopheles, all diese Namen des Empörers gegen göttliche Macht stehen für Erscheinungsformen des Dämonischen. *Die Gewißheit, die Innerlichkeit, die allein handelnd erlangt wird und allein in der Handlung ist, entscheidet, ob das Individuum dämonisch ist, oder nicht*¹⁸². Innere Wahrheit, die Gewißheit, ist hier der Gegenbegriff zum dämonischen, unfrei getriebenen Geist. Das Dämonische ist ganz grob gesagt, etwas äußerlich Zwingendes. Handlung und Gewißheit dagegen seien Ausdruck der Freiheit des Geistes.

Das Dämonische erfährt zwei differente Ausprägungen, einmal, die *Verschlossenheit*¹⁸³ höherer Art und die *mißverstandene Verschlossenheit*, die *Verstocktheit*¹⁸⁴ das Schweigen des Verbrechers. *Verschlossenheit* und *Verstocktheit* entspringen demselben Machtkalkül, wobei sich die *erhabene Verschlossenheit* gegenüber der *Verstocktheit* als überlegen auszeichnet. Diese Überlegenheit ist die Differenz zwischen beiden, wenn das Gute als die ethisch zu verwirklichende Kommunikation verstanden wird. Dann kann auch aufgrund des Machtkalküls, eine Abstufung des weniger mächtigen unmittelbaren Schweigens zum

¹⁸⁰ BA, S. 123.

¹⁸¹ BA, S. 128.

¹⁸² BA, S. 144.

¹⁸³ BA, S. 129.

¹⁸⁴ Ebd.

mächtigeren Ethischen, dem Guten, vollzogen werden. Das mächtige Schweigen weist seine Macht durch den Augenblick, den Blick der Augen aus, der zur unfreiwilligen Offenbarung zwingt¹⁸⁵. Ein Teufel löst den anderen ab; das kommunikative Gute ist allein dem ethischen Denken ein τέλος, das intramundan nicht extramundan die wahrhaftige Existenzweise vermittelt.

Ebenso gilt die Verschlossenheit nur für das bürgerliche Selbst als das Böse. In bürgerlichen Verkehrsformen ist das befreiende Wort, die *Kommunikation*¹⁸⁶, der Schlüssel, die in sich befangene verstockte *Unfreiheit* rhetorisch zu erlösen. Einer auf Kommunikation angelegten ethischen Befreiung durch das Wort muß die Verborgenheit Gottes, – desjenigen, der die Ewigkeit verschließt, die Erlösung geradezu verschwörerisch verweigernd, – als dämonisches Prozessieren außerhalb der Möglichkeit des Erkennbaren erscheinen. Wenn sich der Handelnde auf das kommunizierende Wort oder den Akt des *Kommunizierens*¹⁸⁷ verläßt, sieht er sich vom dämonischen Schweigen getäuscht, so wie sich Alkibiades von Sokrates getäuscht sah.

Der Handelnde ist selbst verschlossen in seiner Beziehung zu Gottes Macht. *Die Verschlossenheit kann das Offenbarwerden begehren, daß es von außen her zustandegebracht werden möge, ihr widerfahren möge*¹⁸⁸. Die Hoffnung auf Erlösung durch das gesprochene Wort bleibt unerfüllt. Aber im Unterschied zur bürgerlichen Christenheit weiß der Ethiker um die Verborgenheit der Ewigkeit. Hält sich die bürgerliche Christenheit der Ewigkeit für gewiß, macht sie sich Illusionen. Gott offenbart sich keinem Justizrat. Demzufolge kann die Erlösung nur durch Schweigen erfahren werden. Zu schweigen jedoch vermag nur der religiöse Einzelne in seinem alle anderen Bindungen ausschließenden Verhältnis zum Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Dem ästhetisch Denkenden, dem Verführer, ist der sich verbergende Gott der Dämon, für den ethischen Denker ist der Dämon das Paradoxon des Glaubens.

Schweigen, die Verschlossenheit des Religiösen, ist die Begleiterin seines Tuns. *Denn Schweigen und Kraft zu handeln stehen in genauer Entsprechung zueinander; das Schweigen ist der Maßstab für die Kraft zu handeln; niemals hat ein Mensch mehr an Kraft zu handeln, als ihm an Schweigen eigen ist. Jedermann versteht sehr wohl, daß Handeln etwas weit Größeres ist als darüber sprechen; er ist daher seiner selbst sicher, daß er es zu tun vermag,*

¹⁸⁵ Vgl., BA, S. 129 das Beispiel einer Untersuchungsverhandlung. Wenn beide Formen des Schweigens in der Untersuchung aufeinandertreffen, erweist sich das dämonische, ethische Schweigen, dem schlechten Gewissen des Delinquenten gegenüber als mächtigerer Dämon.

¹⁸⁶ BA, S. 128.

¹⁸⁷ Ebd.

¹⁸⁸ BA, S. 132.

und hat er sich entschlossen, es zu tun, so spricht er nicht darüber¹⁸⁹. Im Schweigen vollendet der Religiöse seine Souveränität gegenüber der ästhetischen und ethischen Welt.

5.2.2 Der δαίμων des Sokrates im BEGRIFF DER IRONIE

Zum δαίμων auf den Sokrates sich in seiner Apologie beruft, gibt es eine Reihe von Interpretationen, hier geht es nur um die Interpretation Kierkegaards. Er übernimmt die Interpretationen der platonischen Apologie, die in Sokrates Berufung auf einen δαίμων eine Loslösung von der griechischen πολις und damit Landesverrat sehen. Er geht darüber auch nicht hinaus, sondern interpretiert den δαίμων als das innere Prinzip für die Erlangung von Gewißheit. Im Gegensatz zu Haufniensis' Bestimmung des Dämonischen ist der Sokratische δαίμων im BEGRIFF DER IRONIE kein äußerlich Zwingendes, sondern eine Begründung für Gewißheit, sonst dem Orakel zukommend, das, seinerseits äußerlich, für alle Angehörigen der πολις bindend war¹⁹⁰. Subjektive Gewißheit ist zumindest im hellenistischen Griechenland ein Politikum. Soweit stimmt Kierkegaard mit seinen Mitinterpreten überein. Aber seine Lesart des subjektiven δαίμων unterscheidet sich von deren in anderer Hinsicht. Kierkegaards Haufniensis sucht den ethischen Ernst im Glauben, seine Dämonen sind Schreckgespenster der Angst, die durch Glauben zwar nicht überwunden werden, aber zur Gleichmütigkeit verhelfen kann. Die Dämonen Haufniensis' sind die theologischen Teufel, die den Menschen Adam reiten, bis er sich an das hingibt, was ihm bestimmt ist. Angst ist notwendiger Bestandteil von Haufniensis' Prädestinationslehre. *Mit Hilfe des Glaubens erzieht die Angst die Individualität dazu, in der Vorsehung auszuruhen*¹⁹¹

Dagegen interpretiert Kierkegaard Sokrates' δαίμων so, daß ihm eine ironische Qualität zu eigen sei. *Sokrates erweist sich hier abermals als derjenige, der im Sprunge zu etwas begriffen ist, jedoch in jedem Augenblick es unterläßt, in dies Andere hineinzuspringen, sondern beiseite und zurück in sich selber springt. Nehmen wir hierzu nun das polemische Bewußtsein, in welches Sokrates sein ganzes Verhältnis zur Umwelt aufnahm, die, obzwar negative so doch unendliche Freiheit, in welcher er unter dem durch die Idee als Grenze angedeuteten ungeheuren Horizont leicht und frei atmete, die Sicherheit, die ihm das Dämonische verschaffte, daß ihn die mancherlei Zufälle des Lebens nicht in Verwirrung*

¹⁸⁹ HAT EIN MENSCH DAS RECHT, S. 80.

¹⁹⁰ BI, S. 169.

¹⁹¹ BA, S. 167-168.

*brachten, so erweist sich der Standpunkt des Sokrates abermals als Ironie*¹⁹². Um vom durch Angst induzierten Dämonischen zur besonderen Qualität des sokratischen Dämonischen zu kommen, ist ein kleiner Umweg notwendig. Sokrates' ironischer Standpunkt besteht aus mehreren Teilaspekten, erstens dem Sprung beiseite, und zusätzlich dazu, als zweites, aus dem polemischen Bewußtsein, der negativen Freiheit, der Idee als Grenze und dem Dämonischen.

Sokrates Mäeutik gilt Kierkegaard nicht als pädagogisches Mittel, den Dialogpartner auf den Weg zu führen, in dem vermeintlich sicher Gewußtes auf wahrhafte Erkenntnis reduziert wird. Kierkegaard interpretiert die sokratische Mäeutik im Gegenteil so, daß dem Dialogpartner zwar das unsichere Wissen genommen, er aber gerade nicht zu sicherer Erkenntnis hingeführt wird. Für dieses sokratische Verfahren verwendet Kierkegaard die Metapher des beiseite und zu sich zurück Springens. Der Sprung geht also nicht auf Erkenntnis, sondern der Sprung des Sokrates geht zurück, denn seine Grenze ist die Idee; er kann die Idee weder vermitteln noch kann er den Dialogpartner instruieren, auf welchem Wege die Idee in Besitz genommen werden kann. Das einzige, das zu besitzen der Einzelne gewiß sein kann, ist der Gebrauch der eigenen Vorstellung. Diese Negativität, wie Kierkegaard es ausgedrückt hätte, verbindet Sokrates mit Diogenes.

Wenn, wie Kierkegaard überlegt, die Idee die Grenze der Erkenntnis ist, dann ist alle Erkenntnis vorläufig, und damit, um nun auf Kierkegaards eigene spätere Aussage vorauszuweisen, approximativ. Der Sprung, so wie er hier charakterisiert wird, ist kein Sprung zu gesicherter Erkenntnis, sondern immer ein Sprung zurück zur Unsicherheit des Erkenntnisprozesses, denn auch eine Erkenntnis, daß der Erkenntnisprozeß unsicher ist, ist eine gesicherte Erkenntnis. Das ist hier aber nicht gemeint. Sokrates Mäeutik zeigt, daß die von der Idee gebildete Grenze nicht überschritten werden kann. Die Schau der Ideen bleibt ein metaphysisches Problem; über die Idee, die den Grenzbereich bildet, läßt sich keine gesicherte Erkenntnis gewinnen.

Darauf beschränkt sich der erkenntnistheoretische Gehalt des Zitates. Kierkegaard hält die Unwissenheit des Sokrates nicht für einen methodisch-didaktischen Kniff, sondern ist der Ansicht, daß die Idee tatsächlich die Erkenntnisgrenze bildet; zumindest, wenn der Idealismus als Erkenntnistheorie ernst genommen wird. Was dagegen spricht, daß Kierkegaard weder selbst den Idealismus als metaphysische Erkenntnistheorie, die zur Wahrheit führt, in Betracht zieht, noch der Ansicht ist, Sokrates selbst täte es, läßt sich dem Satz des Zitates entnehmen, der besagt, Sokrates habe seine gesamte Umwelt in sein

¹⁹² BI, S. 171.

polemisches Bewußtsein eingeschlossen. πολέμος ist der Krieg; ein polemisches Bewußtsein des eigenen Verhältnisses zur Umwelt zu haben, schließt ein, der Umwelt gegenüber eine distanzierte Position einzunehmen und diese Distanznahme selbst zu reflektieren. Wenn man einen Schritt weitergehen möchte, was Kierkegaard aber so nicht tut, könnte man aus dem weiter oben zitierten Satz schließen, daß Sokrates' δαίμων dieses polemische Bewußtsein bestimmt und dass Sokrates und damit die Philosophie bereits habituell polemisch auf ihre Umgebung blickt. Feindlich ist denn vielleicht auch etwas zu viel gesagt, „polemisch“ mit „nicht gerade wohlwollend“ distanzierter zu übersetzen oder mit „arrogant“, käme der Sache relativ nahe. Sinnvoll vermutet werden kann ebenfalls auch, daß die Gewißheit der Unwissenheit Grund genug ist, sich scheinbar universeller Erkenntnis und Wahrheit polemisch gegenüber zu verhalten. Das Dämonische nun verleiht Sicherheit gegenüber der Verunsicherung durch die Wechselfälle des Lebens, merkt Kierkegaard hier an. Das ist ganz gegenteilig zu Haufniensis' Diagnose, daß das Dämonische Angst vor dem Guten, nämlich der Freiheit, sei.

Beide Erscheinungsformen des Dämonischen, der δαίμων des Sokrates und das Angst hervorrufende Dämonische von Haufniensis, sind als Negation von etwas bestimmt und verhelfen beide zu je einer bestimmten Form von Gewißheit. Sokrates Gewißheit der Unwissenheit und der Gebrauch seiner Vorstellungen, darin ist er verwandt mit Diogenes, machen ihn subjektiv frei: Haufniensis' dämonische Angst als Pädagoge, die zur Akzeptanz des von außen bestimmten Schicksals anleitet, hat eher den Charakter einer bestimmenden Macht, als den Charakter subjektiver Freiheit. Das Verneinende, der luziferische Abfall von der bestimmenden Macht, führt zur Unfreiheit, denn die bestimmende Macht ist durch ihre Negation nicht vernichtet worden. Sokrates δαίμων dagegen, ein subjektives Prinzip, führt zum bloß negativen Freisein von allen sozio-politischen Zwängen. Laut der APOLOGIE warnt und mahnt Sokrates' δαίμων nur, er wird nicht als erster Beweger gedacht. Der δαίμων macht die subjektive Gewißheit der Unwissenheit aus, die verhindert, daß Sokrates eine eindeutige Position in seinen Dialogen bezieht; Sokrates vermeidet nicht nur sozio-politische Verpflichtungen, er vermeidet es auch in den Dialogen, definitive Aussagen zur Erkenntnis und zur Ethik beizutragen.

Haufniensis bricht an der Stelle der Akzeptanz des Vorherbestimmten ab, er beschränkt sich auf die empirisch-psychologische Untersuchung und läßt die metaphysische Dimension in seiner Diskussion des Dämonischen und der Angst weg. Kierkegaard nimmt dieses Thema nicht mehr auf. Die Diskussion des Dämonischen und der Angst bleibt fragmentarisch,

negativ, ironisch. Es darf aber nicht vergessen werden, daß Haufniensis Konzeption und die Interpretation des Sokrates von demselben Gesamtautor entwickelt worden sind.

5.2.3 Die Konstruktion der Verdoppelung am Beispiel des Dämonischen

Die Doppelheit der Konstruktion des Dämonischen kann nicht genügend betont werden. Wenn man sich die Konstruktion des Dämonischen genauer ansieht, findet sich folgender Sachverhalt: Mit der Konstruktion eines inneren Zusammenhangs des Dämonischen wird dieser Zusammenhang gleichzeitig negiert, d.h. statt eines Zusammenhanges wird eine Differenz durch Negation konstruiert. Das beinhaltet der Begriff Verdoppelung. Verdoppelung meint nicht zweifach, im numerischen Sinne. Verdoppelung meint immanente Kontradiktion, einen Widerspruch; m. a. W., es ist das Dämonische, das befreit und das in Unfreiheit stürzt. Wenn, was Kierkegaard über das Dämonische aussagt, wahr ist, kann das, was Haufniensis über das Dämonische aussagt, nicht wahr sein. Kierkegaard als Autor des einen wie des anderen schafft dagegen den Widerspruch, indem er p als wahr behauptet und non p ebenfalls als wahr behauptet, ein Drittes gibt es nicht.

Etwas in dieser Weise verdoppeln, einen Widerspruch herstellen, ist ebenfalls etwas anderes als etwas zu wiederholen, obwohl Wiederholung, so wie sie in ENTWEDER-ODER von A bestimmt wird, an eine Verdoppelung einer einmal gemachten Erfahrung erinnert, an ein reales déjà vu. Wiederholung ist ein Prozeß, in dem der Übergang von einem Zustand in einen anderen Zustand stattfindet. Es ist jedoch keine Transformation, sondern eine *Metamorphose*¹⁹³. Mozarts Musik wiederholt das Erotische nicht in der Weise, daß die einzelnen erotischen Phasen eigenständige wären, sondern dramatisiert das Musikalisch-Erotische zu höchster Perfektion. In der WIEDERHOLUNG versteht Constantius unter Wiederholung die Repetition. Constantius entwirft anhand des Begriffs der Wiederholung sowohl die reale Unmöglichkeit einer Wiederkehr desselben, der junge Mann, der seinen Glauben wiedergewinnt, exemplifiziert die andere Konnotation des Begriffs der Wiederholung, nämlich etwas zurück holen¹⁹⁴.

Die Wiederholung Constantius' bildet die extensive Dimension des Begriffs der Wiederholung im Sinne des oben genannten Begriffs aus ENTWEDER-ODER I. Diese Art, eine Erfahrung wiederholen zu können, schließt Constantius aus. Der junge Mann in der

¹⁹³ EOI, 1, S. 78

¹⁹⁴ Das Soziogramm Berlins in der WIEDERHOLUNG, das Constantius in diesem Bändchen ebenfalls entwirft, wäre einer eigenen Betrachtung wert, diese gehört aber nicht in den Rahmen der hier vorliegenden Untersuchung. Außerdem haben Cappelørn und Garff bereits einen Teil der Arbeit dazu schon in ihrem Katalog zur Handschriftenausstellung beigetragen.

WIEDERHOLUNG entwickelt am Beispiel Hiobs eine andere Art der Wiederholung, nämlich die Zurückgewinnung. Sie bildet die intensive Dimension des Begriffs Wiederholung im religiösen Sinn, wiederholen bedeutet hier, wieder in den Zustand der Gnade zurück versetzt zu werden, dessen das Individuum verlustig gegangen ist. Zwischen intensiver und extensiver Dimension der Wiederholung besteht ein Qualitätssprung, ähnlich wie bei der Verdoppelung, aber sie sind in dieser Gegenüberstellung nicht analog zur Verdoppelung als konstruiertem Widerspruch zu verstehen. Extensive Dimension und intensive Dimension des Begriffs Wiederholung charakterisieren die Differenz zwischen ästhetischer und religiöser Existenzweise, extensive und intensive Dimension des Begriffs Verdoppelung die Differenz zwischen ästhetischer und ethischer Existenzweise.

Die Differenz zwischen ästhetischer und ethischer Existenzform wird unabhängig von der Differenz des theoretischen Gehalts an der Art und Weise deutlich, wie der differente theoretische Gehalt mitgeteilt wird. Eine Mitteilung, direkt adressiert, entspricht Gelehrtenwissen. Gelehrtenwissen wird mitgeteilt, indem Themen abgehandelt werden und bei deren Ableitung und Darstellung methodisch deduktiv oder induktiv vorgegangen wird. Gelehrtenwissen hat einen Gegenstand, über den etwas ausgesagt werden kann, jemanden, der diese Aussagen trifft, und jemanden, der diese Aussagen aufnimmt. Eine indirekte Mitteilung dagegen ist eine in eine bestimmte Form gebrachte, nicht direkt Wissen vermittelnde Botschaft. *So ist das Ethische. Das Ethische weiß jeder Mensch. 1. Der Gegenstand verschwindet; denn da alle ihn wissen, so gibt es hier keinen Gegenstand mitzuteilen, – wollte man den Versuch machen, das Ethische auf solche Weise mitzuteilen, so wäre das eben un-ethisch*¹⁹⁵.

Aus der Voraussetzung, daß das Wissen darum, was richtiges und falsches Handeln ist, jedem zukommt, leitet Kierkegaard dann aber wiederum methodisch ab, daß sich die Vermittlung ethischer Haltungen von der Wissensvermittlung unterscheiden muß, denn es gibt keinen Gegenstand, über den Wissen zu vermitteln wäre, sondern nur eine Entscheidung zwischen richtigem und falschem Handeln. *Der Unterschied dazwischen, etwas als Kunst oder als Wissenschaft mitzuteilen. Das Ethische muß als Kunst mitgeteilt werden, eben darum, weil jeder es weiß. Der Korporal und der Bauernknecht; Der Gegenstand der Mitteilung ist also nicht ein Wissen, sondern eine Realisation*¹⁹⁶. Kierkegaard unterscheidet zwischen Wissen und Können. Was gekonnt wird, muß nicht gewußt oder erkannt werden, und umgekehrt muß, was gewußt wird, nicht notwendig praktische Handlungsfolgen bewirken. Die Unterscheidung zwischen richtigem und falschem Handeln treffen zu können,

¹⁹⁵ DIE DIALEKTIK DER ETHISCHEN UND DER ETHISCH-RELIGIÖSEN MITTEILUNG, S. 24.

¹⁹⁶ DIE DIALEKTIK DER ETHISCHEN UND DER ETHISCH-RELIGIÖSEN MITTEILUNG, S. 25.

kann zudem nicht als Wißbares mitgeteilt werden, weil es niemanden gibt, der etwas mehr oder besser weiß als der Andere, so daß er es ihm mitteilen könnte. Das bedeutet weiterhin, wenn das Ethische als eine Kunst behandelt wird, etwas, das man können kann, oder auch nicht, daß es Ursachen geben kann, die zu falschen oder richtigen Handlungen führen, obwohl das Wissen um die richtige oder falsche Handlung vorhanden ist. Daraus folgt mitnichten, daß die Handlung, ob richtig oder falsch, einer freiheitlich getroffenen Entscheidung entspringt.

Der Ethiker, um auch hier nicht die ethische Position mit der Person Kierkegaard zu verwechseln, denkt sich zwischen Wissen und Realisation kein Ableitungsverhältnis, innerhalb dessen das Wissen der Realisation vorangeht, so daß man erst etwas weiß und sich dann nach seinem Wissen richtet, da das ethische Wissen allgemeines Wissen ist, das keiner Wissensvermittlung bedarf. Dieses Wissen ist seit dem Sündenfall in der Welt, denn nicht, daß Adam erkannte, daß er nackt sei, macht das Ungeheure des Sündenfalles aus, sondern, daß er in der Lage war, wie Gott zwischen Gut und Böse zu unterscheiden. Wenn das Wissen darum nicht vermittelt zu werden braucht, bedarf es weder eines Wissenden, der etwas lehrt, noch eines zu Belehrenden, der etwas lernt. *Da es ethisch kein unmittelbares Verhältnis gibt, so muß alle Mitteilung durch eine doppelte Reflexion hindurchgehen, die erste ist die, in der sie mitgeteilt wird, die zweite ist die, in der sie zurückgenommen wird*¹⁹⁷.

Ein unmittelbares Verhältnis zwischen Lehrendem und Lernendem kann es in Hinblick auf ethisches Handeln nicht geben, da es weder Gegenstand, noch Lehrenden, noch Lernenden, noch den Prozeß der Wissensvermittlung gibt. Zu reflektieren ist Aufgabe desjenigen, der etwas mitzuteilen beabsichtigt, desjenigen, der eine Kunst, eine Fertigkeit, lehren will. Er kann eine Konstruktionsanweisung geben, aber das fiele in den Bereich des Ästhetischen und wäre eine direkte Mitteilung in der Art des Gelehrtenwissens. Er kann aber auch etwas vormachen oder vorleben, zum Beispiel im Anschluß an Sokrates' *ἐπιμελεια εαυτου*, sich um sich selbst zu kümmern, oder das, was Diogenes als Einheit von Theorie und Lebenspraxis fordert. In diesem Fall reflektiert er auf sein eigenes Leben, nicht aber auf das Leben anderer, wenn er etwas mitzuteilen, – wie Diogenes, – oder zu fragen, – wie Sokrates, – hat. Diese Art der Reflexion ist charakteristisch für die ironische Methode Diogenes' und Sokrates'.

Kierkegaard fügt dem noch etwas hinzu. Die erste Reflexionsebene ist die, auf der mitgeteilt wird, auf der zweiten Ebene wird die Mitteilung zurückgenommen. Heißt das, sie wird zurückgenommen, nachdem oder bevor sie ausgesprochen worden ist? Das ist eigentlich

¹⁹⁷ DIE DIALEKTIK DER ETHISCHEN UND DER ETHISCH-RELIGIÖSEN MITTEILUNG, S. 27.

ganz gleichgültig, denn wenn die Mitteilung erst gar nicht ausgesprochen wird, reflektiert sowieso nur der Mitteilende, und es ist dessen Perspektive, die Kierkegaard primär einnimmt. Wenn sie zurückgenommen wird, nachdem sie geäußert worden ist, dann ist die Zurücknahme der Mitteilung ihre Negation. Eine Mitteilung kann aber auch ganz anders geäußert werden, nämlich ironisch, oder aber wie Kierkegaard selbst sagt, betrügerisch¹⁹⁸. X sagt p, meint aber q. In diesem Falle verhält es sich mit der doppelten Reflexion ganz anders. Kierkegaard arbeitet gern mit dem Mitteiler- und Empfänger- Schema, aber im Gedanken der doppelten Reflexion ist der Empfänger nicht eingeschlossen. Es ist an ihm, die Ironie zu verstehen, oder auch nicht. Versteht er sie, ist er keineswegs ein Opfer des Betrugs, andernfalls sehr wohl. Aus X sagt p, meint aber q, folgt zwar nicht, daß q die Negation von p, also $\neg p$ sein muß, und damit alles andere außer p, sondern nur, daß mit q etwas anderes als p behauptet wird. Die Negation der Position ist, nach Kierkegaard, das Methodische des sokratisch-diogenischen Philosophierens, und daß q schlicht anderes ist als p, ist trivial. Doch es gibt noch eine andere Möglichkeit, die Verdoppelung zu deuten. Die Reflexion zu verdoppeln, bedeutet nichts anderes, als sowohl p, – die Reflexion der Aussage, – als auch $\neg p$, die Reflexion der Zurücknahme des gesagten p, wahr zu setzen. In der Verdoppelung der Reflexion liegt die gleichzeitige Gültigkeit von Position und Negation, d.h., das Paradoxon $p \Leftrightarrow \neg p$ vor. Kierkegaard führt dieses Paradoxon in seinen pseudonymen Schriften genau in diesem Sinne weiter aus. *Reduplikation*¹⁹⁹ der Ironie heißt bei Kierkegaard lebenspraktisch Ironiker zu sein und ironische Theorie oder Ironie der Theorie zu betreiben.

5.3 Die Weiterführung der Ansätze aus dem BEGRIFF DER IRONIE

Die oben behandelten, für Kierkegaards Gesamtkonzept wesentlichen Begriffe, wie der *Sprung*, das *polemische Bewußtsein*, die *negative Freiheit*, die *Idee als Grenze*, das *Dämonische* und die *Ironie* werden ebenso wie die *Wiederholung* und die *Reduplikation* als eigenständige, die Theorie strukturierende Theoreme von Kierkegaard weitergeführt.

Der Sprung wird im Kapitel über Lessing in der NACHSCHRIFT erläutert. Darauf wird im Zusammenhang mit der Untersuchung des Subjektivitätsbegriffes noch zurückzukommen sein, ebenso wie auf das *polemische Bewußtsein*, das seinen indirekten Ausdruck in der satirischen Behandlung der bürgerlichen Normalperson und ihrer Lebenshaltung in den

¹⁹⁸ DIE DIALEKTIK DER ETHISCHEN UND DER ETHISCH-RELIGIÖSEN MITTEILUNG, S. 78.

¹⁹⁹ Die von Hagemann gewählte Übersetzung Reduplikation ist ungleich passender als die von Hirsch gewählte Verdoppelung. Reduplikation wörtlich genommen, heißt zurückverdoppeln. (Søren Kierkegaard, DIE DIALEKTIK DER ETHISCHEN UND ETHISCH-RELIGIÖSEN MITTEILUNG, S. 77)

Briefen des Gerichtsrats Wilhelms an A in ENTWEDER-ODER II findet. Die *negative Freiheit* und die *Idee als Grenze* des Wissens sind Themen der BISSEN, auch diese beiden Begriffe sind zentral für Kierkegaards Bestimmungen der Subjektivität.

Das *Dämonische* wird aufgegriffen im BEGRIFF ANGST, und wie bereits erwähnt, zu einer psychologischen Theorie des natürlichen Menschen, mit Adam als Paradigma, erweitert.

Der Begriff der *Wiederholung* in seiner doppelten Bedeutung wird entfaltet im gleichnamigen Essay von Constantin Constantius, der Begriff der *Reduplikation* in der EINÜBUNG IN DAS CHRISTENTUM, wo der Begriff Reduplikation das Verhältnis von Mitgeteiltem, oder zu Lernendem, und dem Mitteiler, oder Lehrer betrifft. Mitgeteiltes und Mitteiler bilden in der Art und Weise, etwas mitzuteilen, der Mitteilung nämlich, eine komplexe Einheit. Diese Form der Mitteilung entspricht nicht der Art und Weise, wie Gelehrtenwissen mitgeteilt wird, der direkten Mitteilung nämlich, sondern die direkte Mitteilung wird „redupliziert“ durch den pädagogischen Eros.

Die Aufzählung und kurze Erläuterung der wesentlichen Begrifflichkeit Kierkegaards ist weder vollständig, noch sind die Begriffe hinreichend abgeleitet. Es handelt sich eher um einen Problemaufriß, aber um das von Kierkegaard angewendete Verfahren zu demonstrieren, ist dieser skizzenhafte Aufriß ausreichend. Weitere Details müßten in einer anderen Anstrengung unter einer anderen Themenstellung genauer erarbeitet werden. Es kann auch bei einer Untersuchung der Texte Kierkegaards nicht darum gehen, herauszufinden, welcher Kierkegaard denn nun recht hat, sondern nur zunächst darum, die innere Struktur des Widerspruchs, sofern er vorhanden ist, herauszufinden.

Nach Kierkegaards eigener These von der Unterstützung der Pseudonyme durch einen ihnen entsprechenden Habitus hat sich aus dem vorangegangenen Kapitel die Konsequenz ergeben, daß die drei Habitus, durch deren emblematische Anwendung Kierkegaard den Theorien seiner pseudonymen Schriften Ausdruck verleiht, voneinander zu unterscheiden sind. Der "witzige" intellektuelle Ästhetiker, der als Kritiker öffentlich auftritt, der öffentlich sokratische Gespräche führende Ethiker und der religiöse Schriftsteller, der sich jeder öffentlichen Demonstration seiner religiösen Innerlichkeit enthält, passen als Entwürfe personaler Identität nicht zueinander, – sie sind disparat. Dieser habituellen Differenzbildung entspricht die Differenzbildung in der Theorie der Subjektivität.

Kapitel 3 Die Struktur der Theorie subjektiven Denkens

1. Zum Begriff Subjektivität

Kaum hatten Fichte, Schelling und der größte der drei, Hegel, die majestätischen Spiralen und Alleen ihrer Systeme zu Ende gebracht, da empfand jeder von ihnen Enttäuschung. Alles war erklärt, es schien nichts mehr zu geben, das zu erklären sich lohnte. Das kleinste Rad des Weltganzen hatte von jetzt an seinen Platz und seine Rolle. Bloß hatte man die Lust verloren, es in Gang zu setzen. Es war wie in einer Familie, wo der Vater bei jeder Gelegenheit das treffende Wort, das abschließende Urteil spricht: die Kinder merken schon bald, daß er alle daran hindert, selber nachzudenken. Sie fragen sich: ‚Aber was habe ich eigentlich damit zu tun?‘ Kurzum, das Denken mußte wieder von vorn beginnen²⁰⁰.

Dieses Zitat wirft ein Licht auf die Situation der Philosophie zum Ende der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Man war fertig geworden, und, um bei diesem Bild zu bleiben, die Schüler des deutschen Idealismus beschränkten sich auf die Exegese der systematischen Arbeiten ihrer Vorgänger oder kritisieren sie aufgrund ihrer eigenen ideologischen Vorbehalte oder der ideologischen Vorbehalte ihrer Vorgänger. Und: Das Zitat wirft ein Licht auf die Methode Kierkegaards.

Es galt, das bestehende Denken gründlich zu verändern, nicht durch einzelne reformatorische Eingriffe, sondern in seiner Totalität. Zur Erfüllung dieses Ziels der Modifizierung der Inhalte des philosophischen Denkens mußte eine Methode gefunden werden, die sich von der Methode der Modifizierung der Inhalte wesentlich unterschied. Dies ist der historisch systematische Grund für die Methodenwahl Kierkegaards. Das philosophische Denken, das von neuem begonnen werden mußte, mußte wiederum an einem Punkt ansetzen, der zwar bekannt war, den es aber methodisch neu zu erschließen galt. Und dieser Punkt wird im obigen Zitat mit *Ich* benannt. Das Denken hatte damit geendet, das Ich in einen systematischen Zusammenhang zu stellen, es entweder als eine Seite der Subjekt-Objekt Dialektik zu verorten, oder aber es zu verabsolutieren. Es gab also genügend gute Gründe, mit dem Ich, das denkt, erneut zu beginnen. Nur tut Kierkegaard dies nicht in cartesianischer Tradition, sondern verfährt reziprok, indem er dieses sich selbstverständlich gewordene Ich einer Kritik unterzieht.

Um Kierkegaards Kritik des Subjektivitätsbegriffes richtig verstehen zu können und die Implikation seiner Schriften, daß der Subjektivitätsbegriff immer aporetisch ist, ebenfalls richtig verstehen zu können, ist es hilfreich, sich über den Begriff Subjektivität ein wenig

²⁰⁰ Jean Paulhan, in Groethuysen, UNTER DEN BRÜCKEN DER METAPHYSIK, S. 9 – 10.

Klarheit zu verschaffen, und darüber, welchen Subjektivitätsbegriff Kierkegaard mit seiner Kritik anvisiert. Zunächst ist festzuhalten, daß der Begriff Subjektivität nicht mit Kierkegaard in die Philosophie eintritt, sondern mit seinen Überlegungen aus dem Horizont der Philosophie verschwindet.

Der Begriff Subjektivität hat mehrere Konnotationen: Auf das Sein bezogen sind dies Innerlichkeit und Seelenhaftigkeit, also anima im weitesten Sinne, weiter sind auf das Denken bezogen zu nennen Erkenntnisfähigkeit und Handlungsfähigkeit, also mens im weitesten Sinne. Descartes' cogito kann einen ersten Hinweis geben, was unter Subjektivität verstanden werden kann, nämlich Erkenntnisfähigkeit im engeren Sinne, als Denken. Wird dieser erkenntnistheoretische Begriff verschoben in Richtung auf den Begriff Introspektion, erhalten die Konnotationen des Begriffs Subjektivität, nämlich die der Innerlichkeit und der Seelenhaftigkeit die doppelte Funktion, den Erkennenden selbst und seinen Erkenntnisgegenstand zu erklären. Kierkegaards Climacus wird häufig so interpretiert.

Es könnte jedoch zwischen einem schwachen Subjektivitätsbegriff, wie er in Spinozas intelligo enthalten ist, einem starken Subjektivitätsbegriff, wie er in Descartes cogito und einem emphatischen Subjektivitätsbegriff, wie er in Fichtes Konzeption des Ich-Ich vorliegt, unterschieden werden. Im intelligo liegt die Betonung nicht auf dem Subjekt, das einsieht indem es definiert, oder definiert, was es einzusehen vermag, sondern auf der Definition oder der Einsicht selbst. Nicht, daß ein Subjekt etwas einsehen kann, ist wesentlich, sondern wesentlich ist, daß überhaupt etwas da ist, das eingesehen werden kann. Beides, Einsicht und res, die eingesehen werden können, unterliegen der Gesetzmäßigkeit der Naturgesetze. Innerlichkeit und Seelenhaftigkeit sind, wie auch Subjektivität im emphatischen Sinne, in diesem Begriff von Subjektivität, – insofern bei diesem Begriff von Subjektivität überhaupt von Subjektivität die Rede sein kann, – nicht enthalten.

Dem intelligo könnten der starke, das cogito, und der emphatische Begriff von Subjektivität, das Ich-Ich, gegenüber gestellt werden. Cogito bedeutet nicht nur, daß das Subjekt am Erkenntnisprozeß als res cogitans beteiligt ist, es impliziert darüber hinaus, daß das Subjekt den Erkenntnisprozeß weitgehend zu steuern vermag. Auch wenn Descartes sinnvoll unterstellt werden muß, daß er methodisch, keineswegs aber substantiell an der Existenz der res extensa zweifelt, bleibt dennoch der Schluß aus dem cogito, nämlich sum, problematisch. Vom Denken auf das Sein zu schließen, macht nur Sinn, wenn das Sein gerade nicht vorausgesetzt wird, wird es aber, wie eben im methodischen Zweifel, vorausgesetzt, liegt ein logischer Zirkel vor. Aber für den Subjektbegriff spielt es keine Rolle, ob methodisch oder substantiell gezweifelt wird, denn für den starken Begriff von Subjektivität gilt: Das

Bewußtsein bestimmt das Sein; ohne daß das Subjekt etwas erkennt, ist nicht nur es nicht, sondern es ist überhaupt nichts.

In Fichtes Begriff von Subjektivität, dem Bewußtsein, das sich selbst als das Erkennende weiß und versteht, liegt vollends ein emphatischer Begriff von Subjektivität vor. Wenn der Begriff Subjektivität nur den subjektive Anteil an einem Erkenntnisprozeß bezeichnet, ist er überflüssig. Dann genügt das Spinozanische *intelligo*. Sollte aber mehr als nur der subjektiven Anteil bezeichnet werden können, kann ein Begriff von Subjektivität nur als Begriff der Autokreation, oder Autopoiesis, verstanden werden, d.h., Subjektivität muß sich selbst kreieren, bevor etwas außerhalb ihrer von ihr erkannt werden kann.

In dieser Hinsicht ist mit einem schwachen Begriff von Subjektivität nicht viel gewonnen, denn daß es in einem Erkenntnisprozeß etwas geben muß, das erkannt wird und etwas, das erkennt, ist trivial. Der Differenzbegriff zum schwachen Begriff einerseits und den starken und emphatischen Begriffen von Subjektivität andererseits ist Autonomie. Subjektivität, im Sinne des Spinozanischen *intelligo*, ist nicht autonom gedacht, auch das *cogito* impliziert nicht notwendig Autonomie, der Begriff autopoietischer Subjektivität im Sinne von Fichtes Ich-Ich hingegen sehr wohl.

Der starke und dieser emphatische Begriff von Subjektivität sind es, die Kierkegaard in seinen polynymen Schriften einer Kritik unterzieht. Mittels eines richtig gewählten Begriffs von Subjektivität müßte die Quadratur des Kreises gelingen, die Subjekt-Objekt-Dichotomie aufheben zu können, das Objekt zu subjektivieren, und das Subjekt zu objektivieren; nämlich durch die Eiswüste der Abstraktion hindurch eine Doppelreflexion vorzunehmen. Doppelreflexion heißt also, die folgenden Fragen zu stellen und zu beantworten: Ist ein Subjekt objektiv zu betrachten? Inwiefern ist die Beobachterposition, von einem Subjekt eingenommen, dann objektiv statt subjektiv? Wie steht es mit einem Beobachter, z.B. dem Laplaceschen Daimon, der alles überblickt? Oder meint Subjektivität bloß Reflexion und die Doppelreflexion die Beobachtung der Selbstbeobachtung?

2. Zum Theorieaufbau

Einheit von Leib und Seele, im Sinne von *corpus* und *anima*, bildet das bloße Fundament eines Begriffs von Subjektivität. Diese Einheit macht Subjektivität aber keineswegs aus, sondern ist bloß das, was ebenso einen *Blumenkohl*²⁰¹ ausmacht. Die Einheit von Leib und Seele ist nichts anderes als das rein Vegetative. Grundlage der Systematik der pseudonymen

²⁰¹ Sartre, IST DER EXISTENTIALISMUS EIN HUMANISMUS, S. 11.

Schriften ist die Ausdifferenzierung²⁰² des Subjektbegriffs in drei Formen von Denkmustern. Ausdifferenziert wird ein komplexes Gefüge einander kommentierender Theorien zu den Existenzformen des Ästhetikers, des Ethikers und des Religiösen. Der Differenzbegriff, der die Grenzen der jeweiligen Existenzform markiert, ist der Begriff des Sprungs. Aus der von Kierkegaard explizierten Analogie von Habitus und Theorie müßte folgen, daß auch in der Theorie zwischen ästhetischem, ethischem und religiösem Denken Unterscheidungen aufzufinden sind. Die theoretische Differenzbildung ist eine grundsätzlichere als die habituelle Differenzbildung, und zwar eine solche, die, wird sie zugrundegelegt, die Systematisierung des Kierkegaardschen Gesamtunternehmens erlaubt. Sie erlaubt sowohl, Zielrichtung und Absicht von Kierkegaards Polynymität unter einem Aspekt, zu bestimmen, der ebenfalls durch Kierkegaards Schriften vollständig durchgehalten wird, nämlich derjenige der paradoxen Logik.

Zu Beginn wird aber der Zweck der Polynymität zu betrachten sein. Polynymität dient dazu, die Identifizierung der pseudonymen Schriften gleichzeitig zu verhindern und zu ermöglichen. Insofern gehört Kierkegaard nicht in die Kategorie des Philosophen mit der Maske. Polynymität dient dazu, die verschiedenen Theorien voneinander abzugrenzen, um die verschiedenen Formen von subjektivem Denken zu unterscheiden.

Von den pseudonymen sind überdies die autonomen Schriften Kierkegaards zu unterscheiden. Innerhalb der Textgruppe der autonomen Schriften haben die theologischen Schriften einen Sonderstatus. Sie haben nicht die Form von theoretischen Abhandlungen oder Erzählungen sondern sind in der Form einer Predigt oder in der Form der direkten Anrede des Lesers gehalten. Daß diese religiösen Schriften gleichzeitig mit den pseudonymen Schriften veröffentlicht wurden, hat zu folgendem Effekt geführt: *The thesis that the literary production is religious from start to finish has been accepted by large segments of Kierkegaard scholarship without reservations and has been performed in every imaginable key and variation*²⁰³. Die These, daß Kierkegaard ein religiöser Autor sei, kann bei genauer Betrachtung des Gesamtwerkes nicht aufrechterhalten werden.

Zwischen theologischen und pseudonymen Schriften zu unterscheiden, ist wesentlich für die Unterscheidungen in Kierkegaards rhetorischer Methodik. Im Gegensatz zur indirekten Mitteilung, wie sie in den philosophischen und literarischen Texten verwendet wird, wendet sich Kierkegaard in den christlichen und erbaulichen Schriften direkt an seine Leser oder

²⁰² Luhmanns Begriff der Ausdifferenzierung paßt in diesen Zusammenhang. An dieser Stelle wird aber nicht weiter auf ihn eingegangen werden, sondern es wird verwiesen auf die einschlägigen Schriften von Luhmann selbst, etwa GESELLSCHAFTSSTRUKTUR UND SEMANTIK.

²⁰³ Fenger, KIERKEGAARD, THE MYTHS AND THEIR ORIGINS, S. 27.

seine Zuhörerschaft. Die einzigen, von Kierkegaard selbst veröffentlichten Schriften, die nicht den rhetorischen Charakter der Rede haben, sind der BEGRIFF DER IRONIE, EINE LITERARISCHE ANZEIGE und DER AUGENBLICK. Zum BEGRIFF DER IRONIE ist zu sagen, daß dieser Text als Dissertation und damit als Eintrittskarte in die wissenschaftliche Welt autonom zu veröffentlichen war.

EINE LITERARISCHE ANZEIGE beinhaltet die Rezension einer zeitgenössischen Novelle einer Schriftstellerin, Thomasine Gyllembourg, zu der sich Kierkegaard verpflichtet fühlte, ebenso wie zu der Rezension einer Bühnendarbietung in DIE KRISE ODER EINE KRISE IM LEBEN EINER SCHAUSPIELERIN. Der zweite Teil der LITERARISCHEN ANZEIGE, die ZWEI ZEITALTER, der sich bruchlos an die Rezension anschließt, thematisieren das Verhältnis des ausgezeichneten Einzelnen in seiner historisch-sozialen Umgebung, einerseits in einer revolutionären, andererseits in einer postrevolutionären Phase. Ohne hier über Kierkegaards Intention endgültig urteilen zu wollen, angesichts von Inhalt und Form des Gyllembourgschen Romans kann legitimerweise angenommen werden, daß Kierkegaards Sarkasmus hier genauso die Oberhand gewann, wie in der geradezu böswilligen Rezension eines Romans von Hans Christian Andersen in AUS DEN PAPIEREN EINES NOCH LEBENDEN und der satirischen Beschreibung der Intelligenzia Kopenhagens in den VORWORTEN.

Der AUGENBLICK wurde nicht als Gesamtschrift, sondern die einzelnen Stücke wurden als Flugschriften sukzessive veröffentlicht. Ob es in Kierkegaards Absicht lag, mit ihnen seinen Ruf als Sozialrevolutionär zu begründen, ist mehr als zweifelhaft; ebenso zweifelhaft ist es, daß er mit diesen Schriften die Trennung von Staat und Kirche propagieren wollte, denn in ihnen manifestiert sich der ausgezeichnete Einzelne als religiöser Autokrat, nicht als säkularer Theologe.

Die beiden anderen autonom, aber postum, veröffentlichten Texte, die SCHRIFTEN ÜBER SICH SELBST und das BUCH ÜBER ADLER waren von Kierkegaard selbst so, wie sie waren, nicht zur Publikation vorgesehen. Was er mit ihnen getan hätte, ist nur zu vermuten.

2.1 Zielrichtung und Absicht polyonymer Autorschaft

Anonymität hat in unserer Zeit eine weit bezeichnendere Bedeutung, als man vielleicht denkt, sie hat nahezu epigrammatische Bedeutung. Man schreibt nicht bloß anonym, sondern man schreibt auch anonym, wenn man den Namen darunter setzt; ja man spricht anonym²⁰⁴. Diese Aussage ist kritisch auf den vermeintlichen Wahrheitsgehalt objektiver Aussagen

²⁰⁴ LA, S. 110.

bezogen und charakterisiert den Zweck der Verwendung von Pseudonymen. Hinsichtlich des Zweckes und der Funktion seiner pseudonymen Autorschaft bezieht Kierkegaard selbst folgendermaßen Stellung: *Denn des Verfassers Meinung erfahren wir natürlich nirgends, er stellt lediglich den Widerschein dar*²⁰⁵. Zunächst läßt sich diese Aussage, da sie bezogen auf eine Novelle ist, als Ansatz zu einer Widerspiegelungstheorie deuten. Die literarische Produktion eines Autors ist keine von ihm selbst ausgehende Produktion von Texten, sondern seine Texte stellen nur das dar, was vorfindlich ist. Diese Interpretation aber ist zu einfach. Wird die Aussage auf Kierkegaards philosophische Position bezogen, gewinnt sie eine Weiterung durch die in der LITERARISCHEN ANZEIGE eingeführten, an revolutionäre und postrevolutionäre Zeit gekoppelten, Begriffe Intensität und Extensität.

Wie Kierkegaard diese Begriffe verwendet, soll hier kurz erläutert werden. Extensität und Intensität werden verwendet, um die Eigenschaften bestimmter Zeiten, Ideen und den von ihnen abhängigen Handlungen zu bezeichnen und über diese Zeiten, Ideen und Handlungen Urteile zu fällen. Insofern sind sie komparatistische Begriffe. Sie sind aber keine komparatistischen Begriffe im Sinne eines mehr oder weniger. Eine Zeit, eine Idee oder eine Handlung ist entweder intensiv oder extensiv, aber nicht mehr oder weniger intensiv oder extensiv.

In revolutionären Zeiten sind Handlungen intensiv auf ein von einer Idee vorgegebenes τέλος bezogen und richten sich kollektiv darauf. Innerhalb einer solchen Konstellation von Bedingungen ist der Einzelne kein Einzelner. Seine Intensität ist die Intensität der Idee, die Intensität der Handlung und die Intensität des Bezugs der kollektiven Einzelnen aufeinander, mit anderen Worten, er kann sich nicht als Einzelner verstehen, sondern nur als Teil eines gesamten Prozesses, dessen Idee er mitträgt.

Der Begriff Extensität kennzeichnet die Ideenleere der postrevolutionären Zeit. Es gibt keine Möglichkeit autonom zu schreiben, zu philosophieren, oder zu handeln, sondern nur Prozesse. Sollte überhaupt noch philosophiert werden können, im Sinne eines philosophischen Neubeginns, tritt der Initiator des philosophischen Prozesses hinter den Prozeß zurück. Wenn auch durch die extensive Polyonymität die Intensität des Verfassers verloren geht, ist es doch, so Kierkegaard, möglich, daß die *Extensität die Bedingung für eine höhere Gestalt* wird, *wenn eine entsprechende Intensität wiederum einnimmt, worüber extensiv verfügt worden ist*²⁰⁶.

²⁰⁵ LA, S. 103. Diese Aussage ist bezogen auf die Novelle, Zwei Zeitalter von Thomasine Gyllembourg. Kierkegaard veröffentlichte die Rezension der Novelle Gyllembourgs, sowie die anschließenden Überlegungen zur Geschichtsphilosophie unter eigenem Namen.

²⁰⁶ LA, S. 103.

Einen weiteren Hinweis auf die Funktion der Pseudonyme liefert die Erläuterung des *Unkenntlichen*²⁰⁷. Unkenntlichkeit mit Anonymität zu identifizieren wird zurückgewiesen. Anonymität wird mit Objektivität gleichgesetzt. Insofern der objektiv Sprechende sich selbst als Redenden hinter seine Äußerung zurücksetzt, wird er namenlos und unpersönlich. Objektivität erfordert keine sie ausdrückenden Individuen mehr. Unkenntlichkeit ist davon verschieden und unterstellt einen Redenden gleichzeitig mit der Rede. Die Unkenntlichkeit ist das Inkognito des Wissenden und Denkenden, der sich zwar äußert, aber so, daß eine Identifizierung seiner Person nicht möglich ist²⁰⁸.

2.2 Funktion der Polyonymität

Hieraus ergibt sich ein von anderen Untersuchungen zur Polyonymität in den Schriften Kierkegaards wesentlich abweichendes Urteil über deren Funktion.

Mark A. Taylor, der ein umfangreiches Werk zur Pseudonymität der Kierkegaardschen Schriften verfaßt hat, sortiert die pseudonymen Schriften, schließt aber im Unterschied zu Adorno und dem hier vorliegenden Ansatz daraus auf eine mæeutische Absicht Kierkegaards zur Wahrheitsfindung und sortiert Kierkegaard „zwanglos zwanghaft“ in eine sokratische Tradition ein. Taylor sieht den Zweck der pseudonymen Autorschaft Kierkegaards ganz unironisch in der Tradition der sokratischen Dialoge, die den Gesprächspartnern zur Erkenntnis der Wahrheit verhelfen sollen. Fazit von Taylors Untersuchung ist, daß Kierkegaard seine Pseudonyme verwendet, um die mæeutische sokratische Lehrmethode anzuwenden.

Milech-Tittors Interpretation der Polyonymität Kierkegaards konzentriert sich zwar auf eine existenzphilosophische Betrachtung und erkennt, daß die Pseudonyme nicht mit ihrem Autor Kierkegaard identisch sind. Sie vernachlässigt aber den ironischen Aspekt der sich gegenseitig zitierenden und kritisierenden Pseudonyme. *Kierkegaard und die von ihm eingesetzten Pseudonyme betonen die Unsinnigkeit, von einem einzig absoluten und damit existenz-neutralen Standpunkt aus über existenz-bezogene Themen zu sprechen. Schärfer formuliert bedeutet dies, daß Äußerungen zu existenz-bezogenen Fragen und Problemen immer unter einer nicht-endlichen – weil nie zu Ende kommenden – Anzahl von Blickwinkeln erfolgen sollten*²⁰⁹. Milech-Tittor übernimmt mit ihrer Einschätzung der Kierkegaardschen

²⁰⁷ LA, S. 116 – 117.

²⁰⁸ Vgl., LA, S. 110 – 111.

²⁰⁹ Milech-Tittor, DIAPSALMATA, S. 112.

Schriften und ihrer Gültigkeit Kierkegaards Konzeption seines Lesers, ohne diese Konzeption einer eigenständigen Prüfung zu unterziehen.

Hügli konzentriert sich auf den Versuch, nachzuweisen, daß die Kierkegaardsche Subjektivität erkenntnisleitend, nicht jedoch erkenntniskritisch ist. Hügli interpretiert das Denken Kierkegaards ohne ausdrücklich das Problem der Polyonymität in seine Interpretation einzubeziehen und unternimmt einen Versuch zur Klärung der Kierkegaardschen Begrifflichkeit von Subjektivität und Objektivität²¹⁰.

Er unterscheidet einen ästhetischen, d.h. einen logisch-systematischen, Ansatz Kierkegaards zur begrifflichen Klärung der Differenz von Idealität und Realität von einem ethischen. Der ethische Ansatz Kierkegaards dient nach Hügli der Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz, der religiöse wird in den ethischen integriert. *Die weiteren Stadien, Religiosität A, Humor und Religiosität B, sind nicht mehr Stadien auf dem Weg zur ethischen Existenz sondern Stadien innerhalb der ethischen Existenz*²¹¹. Die Zweiteilung der Stadien in ästhetisch einerseits und ethisch-religiös andererseits ist der zentrale Unterschied zu der hier vorliegenden Dreiteilung. Die Verschiebung des Akzentes erklärt sich daraus, daß Hügli Kierkegaards psychologische und philosophische Texte nicht als innerhalb eines Gesamtkonzeptes angesiedelt betrachtet, sondern ihnen eine Erklärungsfunktion zuweist, d.h. andere konzeptuelle Texte unberücksichtigt läßt.

Ein zweiter Unterschied zur vorliegenden Einteilung ist, daß Hügli die Stadien dynamisch auffaßt, weil er von einem Konzept einer einheitlichen Persönlichkeit ausgeht, die ihre verschiedenen Momente integrieren muß²¹². Von der Unmittelbarkeit führt ein Übergang zur Reflexion und – weiter – von der Reflexion zum ethischen Entschluß. Gefühl, Verstand und Wille entsprechen daher im Leben des Einzelnen einer steigenden existentiellen Skala.

Hüglis Interpretation der Stadien erscheint, als befürchte er mit seiner Interpretation in die Nachfolge Adornos zu geraten und Gefahr zu laufen, eher seine Interpretation von Subjektivität im Anschluß an Kierkegaards Ausführungen zu formulieren, als eine genuine Kierkegaard Auslegung zu liefern, wie er selbst einräumt²¹³. Bereits Adorno sieht in Kierkegaard einen Arrangeur subjektivistischen Denkens, insofern anerkennt er auch eine Gesamtauthorschaft Kierkegaards trotz der Polyonymität seiner Schriften. Adorno hat in seiner Habilitationsschrift die von Kierkegaard selbst in der Analyse der STADIEN AUF DES LEBENS WEG angesprochene Einteilung in ästhetisches, ethisches und religiöses Stadium

²¹⁰ Vgl., Hügli, DIE ERKENNTNIS DER SUBJEKTIVITÄT UND DIE OBJEKTIVITÄT DES ERKENNENS, S. 37.

²¹¹ Hügli, DIE ERKENNTNIS DER SUBJEKTIVITÄT UND DIE OBJEKTIVITÄT DES ERKENNENS, S. 189.

²¹² Ebd..

²¹³ Hügli, DIE ERKENNTNIS DER SUBJEKTIVITÄT UND DIE OBJEKTIVITÄT DES ERKENNENS, S. 195.

aufgegriffen und somit das Subjektivitätsproblem angerissen, welches hier untersucht wird. Ausgeführt hat er es aber nicht. Er übernimmt die Stadienlehre Kierkegaards ohne hinsichtlich der Pseudonyme Unterscheidungen zu treffen.

Kierkegaard selbst hat seine Stadienlehre nicht ausdrücklich expliziert, wie Hügli richtig anmerkt²¹⁴. Es ist also legitim, der Hüglichten Interpretation eine andere entgegen zu halten, die nicht auf der Prämisse beruht, Kierkegaard habe bei der Konzeption seines Subjektivitätsbegriffes unter dem ethischen den psychisch vollständigen Menschen verstanden, zu dem sich jeder einzelne entwickeln könne²¹⁵. Im Unterschied zu Hügli werden in dieser Untersuchung die Stadien aufgrund ihrer Hermetik zwar nicht als statische aufgefaßt, aber der Entwicklungsgedanke wird zurückgewiesen. Ein bruchloser Übergang von einer Existenzform in eine andere ist von Kierkegaard nicht gedacht worden.

Ein dritter und letzter Unterschied zwischen dem hier vorliegenden und Hügli's Ansatz resultiert daraus, daß Hügli dem Begriff des Sprungs nicht dieselbe Bedeutung zumißt, die Kierkegaard ihm selbst zugemessen hat. Zwischen dem unmittelbaren und dem mittelbaren Stadium findet eben kein Übergang statt, in dem Sinne, daß ein drittes unmittelbares Stadium bereits ein erstes der Mittelbarkeit, sowie ein drittes der Mittelbarkeit bereits das erste des eines dritten Stadiums bilde, demzufolge es also einen nahtlosen Übergang vom Gefühl zum Verstand und zum Willen geben könne.

Genau die Theorie eines Übergangs oder auch eines arbiträren Wechsels innerhalb der Stadien ist durch die hermetische Konzeption der einzelnen Formen von Existenz jedoch ausgeschlossen. Ein Übergang und damit der Gedanke, daß eine Persönlichkeitsentwicklung möglich ist, ist nur innerhalb einer einzigen Form menschlicher Existenz denkbar, dem bürgerlichen Selbst B in ENTWEDER-ODER II. *Du wirst jetzt leicht eingesehen haben, daß ein ethischer Mensch in seinem Leben jene Stadien durchläuft, welche wir vorhin als getrennte Stadien aufgezeigt haben: er wird in seinem Leben die persönlichen, die bürgerlichen, die religiösen Tugenden entwickeln, und sein Leben vollbringt sich dadurch, daß er sich fort und fort aus dem einen Stadium in das andre übersetzt. Sobald man meint, ein einziges dieser Stadien reiche hin, und man dürfe sich einseitig darauf sammeln, hat man nicht sich selbst ethisch gewählt, sondern die Bedeutung entweder der Vereinzelung (Isolation) oder des Zusammenhangs (der Kontinuität) übersehen. und vor allem nicht begriffen, daß die Wahrheit in der Einheit dieser beiden liegt*²¹⁶.

²¹⁴Hügli, DIE ERKENNTNIS DER SUBJEKTIVITÄT UND DIE OBJEKTIVITÄT DES ERKENNENS, S. 188.

²¹⁵Hügli, DIE ERKENNTNIS DER SUBJEKTIVITÄT UND DIE OBJEKTIVITÄT DES ERKENNENS, S. 192.

²¹⁶EOII, S. 279.

Dennoch hat Hügli mit der Feststellung recht, daß Kierkegaard ein- und dasselbe Problem, nämlich, was Subjektivität ist, in drei verschiedenen Hinsichten untersucht²¹⁷. Zunächst wird von Haufniensis' in einer psychologisch-dogmatischen Hinsicht der Zusammenhang von Leib/Seele und Geist untersucht. Zum zweiten, in dem Climacus die Frage nach dem stellt, was Subjektivität ausmacht, wird die Möglichkeit der Wahrheitsfindung und der Wahrheitsgewißheit überhaupt problematisiert. Drittens schließlich werden für Anti-Climacus die christlich-anthropologischen Voraussetzungen der Menschwerdung im Unterschied zum göttlichen Sein zum Gegenstand seiner Überlegungen.

Eine zweite wesentliche Gemeinsamkeit des vorliegenden und des Hüglistischen Ansatzes ist die Feststellung, daß eine Grundfrage Kierkegaardschen Denkens, nämlich die Frage nach der Definition von Subjektivität, von ihm selbst auf verschiedene Weise behandelt wird. Einen wesentlichen Unterschied zwischen beiden Ansätzen, Hüglist und dem hier vorliegenden, gibt es allerdings hinsichtlich der Einordnung der Frage nach der Definition von Subjektivität in ein Kierkegaardsches Gesamtkonzept. Wenn ethisch denken und handeln zu können bedeutet, ein psychisch vollständiger Mensch zu sein, sind die anderen Formen des Denkens defizitär²¹⁸. Implizit ist damit eine Gleichsetzung von Menschsein und subjektivem Denken vorgenommen worden, die aufklärerischen Perfektibilitätskriterien entspricht. Aber genau diese Idee einer individuellen und einer historischen Entwicklung zur Vervollkommenheit ist durch den Sprungbegriff ausgeschlossen worden.

3. Zur Systematik des Theorieaufbaus

Ein erster Hinweis darauf, wie die pseudonymen Schriften zu systematisieren sind, findet sich im Anhang des ersten Teils der NACHSCHRIFT: *so nämlich dienen die großen pseudonymen Schriften meinen „Brocken“*²¹⁹. Mit diesem Satz umreißt Kierkegaard die Invention einer nur auf sein Werk bezogenen dänischen Philosophie- und Literaturgeschichte, in der er die einzelnen pseudonymen Autoren explizit aufeinander bezieht. Die dergestalt vorgenommene Systematisierung der bis dato erschienenen Schriften Kierkegaards erfolgt aus der Perspektive Climacus' und hat die Form einer Sammelrezension, der es in der Hauptsache auf die Beurteilung der Qualität der bisher erschienen pseudonymen Beiträge zu einer Theorie der ethischen Existenz ankommt. Im nächsten Satz wird oben zitierte Aussage aber bereits dahingehend relativiert, daß jedem

²¹⁷ Hügli, DIE ERKENNTNIS DER SUBJEKTIVITÄT UND DIE OBJEKTIVITÄT DES ERKENNENS, S. 58.

²¹⁸ Hügli, DIE ERKENNTNIS DER SUBJEKTIVITÄT UND DIE OBJEKTIVITÄT DES ERKENNENS, S. 186.

²¹⁹ NSI, S. 264.

pseudonymen Text sein jeweils eigener Wert und Zweck zugestanden wird. *Doch will ich nicht so anmaßend sein, so zu sprechen, und lieber sagen, daß die Schriften, gleichzeitig damit, daß sie ihre eigene Bedeutung haben, auch Bedeutung für mein bißchen Schaffen haben*²²⁰. Dies ist der entscheidende Hinweis darauf, daß auch eine andere als die von Climacus vorgenommene Systematisierung hinsichtlich der gesamten Textproduktion legitim ist. Die gegenseitige Kommentierung der fiktiven Herausgeber einzelner literarischer Schriften weist ebenfalls auf den expliziten und impliziten Bezug der einzelnen Pseudonyme aufeinander hin.

3.1 Prototheorie und Theorie: „Johannes“

Der explizite Bezug wird also von Climacus hergestellt. Daraus aber wiederum auf eine Analogie von Climacus Denken und Kierkegaards Theorie schließen zu wollen, führt nicht zu einer adäquaten Einschätzung von Kierkegaards gesamter Theorie. Einen anderen, den impliziten, Bezug aufeinander weisen die drei Pseudonyme, Johannes der Verführer, Johannes Climacus selbst und Johannes de Silentio auf. Bei dem TAGEBUCH DES VERFÜHRERS und Silentios FURCHT UND ZITTERN handelt es sich nicht um die Bildung oder die Explikation einer Theorie. Beide Pseudonyme verallgemeinern ihre Thesen bestenfalls zu Prototheorien, die noch der Explikation bedürfen. Diese Explikation wird erst in einem weiteren Schritt bereitgestellt.

Die Explikation des theoretischen Gehaltes im TAGEBUCH EINES VERFÜHRERS wird durchgeführt in der ästhetischen Theorie zur Subjektivität des A in ENTWEDER-ODER I²²¹ und in der Theorie des natürlichen Menschen von Haufniensis. Das TAGEBUCH DES VERFÜHRERS Johannes²²² thematisiert das in ENTWEDER-ODER I differenziert behandelte Paradigma aller

²²⁰ NSI, S. 264.

²²¹ Ob die ästhetischen Abhandlungen ebenfalls diesem Prototyp zuzurechnen sind, bleibt offen. Die Identität von A und Johannes dem Verführer wird zwar von Viktor Eremita angedeutet, der die fiktive Herausgeberschaft einen alten novellistischen Trick nennt (ENTWEDER-ODER I, S. 9), doch kann daraus nicht auf eine Intention Kierkegaards geschlossen werden, Johannes den Verführer mit A gleichzusetzen. Die Entscheidung, ob nun eine Identität von Johannes und A vorliegt oder nicht, ist in meinem Zusammenhang nicht wesentlich. Es kommt an dieser Stelle nur darauf an, daß beide Texte der Theorie ästhetischem Denken zuzuordnen sind.

²²² Man mag versucht sein, zu überlegen, weshalb Kierkegaard diese Prototypen Johannes genannt hat. Johannes ist die griechische Version von Johanan, was heißt, Jahwe ist gnädig. (Vgl. DIE BIBEL, Version 2/mm, Revision: 004, Assistant Publishing Software GmbH, 1997). Im NT finden sich Johannes der Apostel und Johannes der Täufer als die bekanntesten Johannes Gestalten. Daneben finden sich aber noch drei weitere, Johannes der Pharisäer (Apostelgeschichte 4,6) Johannes der Jünger und Johannes Markus, der Verfasser des Markus-Evangeliums. Johannes der Verführer hat allerdings einen mythischen Hintergrund, den Don Juan, dessen Geschichte in verschiedenen Bearbeitungen vorliegt, und der in EO selbst besprochen wird. Johannes Climacus, sollte Kierkegaard diesen Namen tatsächlich ironisch verwendet haben, kann als Komposition aus Johannes dem Täufer, dem Wegbereiter Christi, und Johannes dem Pharisäer, demjenigen, der berechtigt ist, die Schrift auszulegen, interpretiert werden. Johannes de Silentio als Prototyp religiösen Denkens wäre dann der

Affektivität, – das faustische in der Verführung der Unschuld gipfelnde Begehren. Das TAGEBUCH ist anders als andere Teile von ENTWEDER-ODER keine genuin philosophische Schrift. Aber auch in ENTWEDER-ODER I finden sich nur Philosophieanteile. Einsichten werden skizziert und im späteren Textverlauf exemplifiziert. Kierkegaards (als Johannes de Silentio) ästhetisch-religiöses Paradoxon der Suspension des Ethischen zugunsten eines absoluten Gehorsams gegenüber dem Willen Gottes wird von Anti-Climacus in der KRANKHEIT ZUM TODE kritisch in eine Theorie des Selbst überführt.

Climacus' postum veröffentlichtes DE OMNIBUS DUBITANDUM EST ist ebenfalls in diese Reihe der Prototheorien einzuordnen. Anders dagegen verhält es sich mit Climacus' BISSEN und der NACHSCHRIFT. Beide Schriften arbeiten den Skeptizismus in DE OMNIBUS zu einer vollgültigen theoretischen Position aus, die nicht mehr bloß skeptizistisch ist.

Die unter dem Pseudonym Johannes Climacus veröffentlichten Schriften gelten als die zentralen genuin philosophischen Arbeiten Kierkegaards auf den Gebieten der Bewußtseinstheorie (in DE OMNIBUS DUBITANDUM EST), der Theorie historischer Wahrheit (in den BISSEN) und der Erkenntnistheorie (in der NACHSCHRIFT). Insofern bilden sie das Zentrum Kierkegaardschen Philosophierens, was jedoch nicht bedeutet, daß Climacus mit Kierkegaard zu identifizieren ist. Die Schriften Climacus' sind deshalb von zentraler Bedeutung, weil in ihnen eine Form von subjektivem Denken zweiter Ordnung entwickelt wird, das reflektierende Philosophieren. Es ist konstruiert als komplementäre Kritik des ästhetischen Denkens – einschließlich des Denkens des bürgerlichen Selbst – und des religiösen Denkens.

Die Prototheorie religiösen Denken wird von Johannes de Silentio in FURCHT UND ZITTERN, wie bereits erwähnt, auf der Grundlage der Suspension des Ethischen als Voraussetzung des Glaubens thematisiert. Aber im gesamten Komplex religiös motivierter Schriften läßt Kierkegaard jeden der religiösen Autoren je nach dessen eigener, von den anderen religiösen Autoren unterschiedener Perspektive theologische Konzepte entwickeln und die Konzepte seiner Ko-Autoren beurteilend kommentieren. Quidam beispielsweise gehört als literarische Figur in diese Kategorie religiös motivierter Individuen, und hier hinein gehört auch Kierkegaard selbst, als der religiöse Anarchist, als der er sich selbst als Autor des Agitprop im AUGENBLICK vorführt. Die autonym veröffentlichten erbaulichen Reden und die christlichen Erzählungen gehören nur bedingt in diese Textreihe. Sie sind eher

bedingungslose Jünger. Möglich sind aber auch andere Interpretationen des Namens Johannes, z.B.: Gott ist gnädig dem Don Juan, dem in der Krise Befindlichen und demjenigen dem gegenüber Gott schweigt, damit er selbst schweige.

Zweckschriften in Kierkegaards Auseinandersetzung mit Mynsters Theologie. Ihnen wird ein besonderer Abschnitt in diesem Zusammenhang gewidmet.

3.2 Formen der Theoriebildung

Die Prototheorien der Pseudonyme „Johannes“ werden ihrerseits, wie ebenfalls bereits angedeutet, wiederum einer theoretischen Betrachtung unterzogen, einschließlich der Prototheorie Climacus' in DE OMNIBUS. Der Selbstreferentialität ethischen Denkens, das bereits ansatzweise in DE OMNIBUS vorliegt, verdankt sich der Sachverhalt, daß Kierkegaard Climacus seine eigene Prototheorie kritisch weiterführen läßt. Dagegen werden die Theorien der ästhetischen und religiösen Form subjektiven Denkens metatheoretisch zu den von ihnen behandelten Phänomenen, sowie zu den Formen und Inhalten ihrer Theorieansätze von einer ihnen übergeordneten Theoriestufe aus kritisch überprüft. Das theoretische Potential der ästhetischen und der religiösen Prototheorien wird anthropologisch und ontologisch fundiert. Die metatheoretischen Ansätze zur Erklärung der Formen subjektiven Denkens schließen einander aus. Die Metatheorie zur ästhetischen Denkweise, die Theorie des natürlichen Menschen operiert mit der anthropologischen Kategorie der Angst. Über die Analyse der affektiven und kognitiven Befindlichkeiten wird eine Theorie des Ästhetischen und dessen Grundlage der Angst entwickelt. Aber von dieser Metatheorie führt keine direkte Ableitung zur Reflexivität im Sinne einer ethischen Selbstbekümmern auf der Grundlage des Existenzbegriffes. Zur Reflexivität gehört, affekttechnisch gesehen, die Möglichkeit der Überwindung affekterzeugender Vorstellungen. Dies ist dem von Affekten besetzten ästhetischen Denken nicht möglich.

Sind die theoretischen Ansätze des ästhetischen und des religiösen Prototyps Ansätze eines unmittelbaren Versuchs, die eigene Realität zu begreifen, werden in den Metatheorien diese Versuche ästhetischer und religiöser Welterfassung transzendiert. Unter dem Pseudonym Climacus werden ethische Theorie und Metatheorie des Ethischen zusammengeführt, insofern mit dem Existenzbegriff Subjektivität als inter esse zwischen Sein und Ewigkeit definiert wird. Aus dieser Zusammenführung ergibt sich eine andere Seinslogik und eine andere Erkenntnislogik als für die beiden anderen Formen von Subjektivität. Aufgrund der von ihr selbst getroffenen Existenzbestimmung sieht sich ethisches Denken dazu imstande, von der Differenz zwischen den Gesichtspunkten des Seins und des Vorhandenseins ewiger Wahrheiten einerseits, und der Kategorie des kontingenten Möglichen und der Kategorie des Historischen andererseits her, auf sich selbst zu reflektieren. Ästhetisches und religiöses

Denken dagegen werden metatheoretisch sowohl in ihrem Sein als auch in ihrer Erkenntnisfähigkeit als fremdbestimmt begriffen, im ersten Fall durch Kontingenz, im zweiten Fall inkontingent durch eine letzte Instanz bestimmt.

Eine weitere Differenzierung innerhalb des Kierkegaardschen Subjektivitätsbegriffes resultiert daraus, daß den einzelnen Subjektivitätsformen unterschiedliche Traditionen philosophischen Denkens zugrundegelegt werden. Diese Grundlegung ist ein methodischer Kniff, das Ziel umzusetzen, jeder Form von Subjektivität eine nur ihr eigentümliche Eigenständigkeit zuzuschreiben. Mit dieser Zugrundelegung unterschiedlicher Traditionen wird ausgeschlossen, einen für alle Formen von Subjektivität gültigen Metabegriff von Subjektivität zu bilden. Sollte ein solch umfassender Begriff von Subjektivität gefunden werden können, müßten diese Traditionen mindestens insoweit vereinbar sein, daß sie aufgrund von gemeinsamer Begrifflichkeit konsistente Aussagen über einen für alle Traditionen gültigen Subjektivitätsbegriff zuließen. Auch wird die Möglichkeit des Übergangs von einer Form von Subjektivität in eine andere mit der Differenzierung des Subjektivitätsbegriffes ausgeschlossen.

3.3 Philosophische Grundlegung

Vordergründig gesehen, werden in den ästhetischen Schriften Kierkegaards der Tradition der Ästhetik verpflichtete Theorien über den Zusammenhang von Literatur, Kunst und Musik mit der literarisch, künstlerisch und musikalisch sich ausdrückenden affektiven Befindlichkeit der sie wahrnehmenden und produzierenden Individuen gebildet. Hauptthema dieser Sorte von Theoriebildung ist eine Phänomenologie des Begehrens und der Verführung. Paradigma dafür ist ein anderer Johannes – der Don Juan. Ziel dieser Theorien ist auf der vordergründigen Ebene, ein Verständnis des literarischen, musikalischen und künstlerischen Ausdrucks von Affektlagen zu entwickeln.

Hintergründig hingegen findet sich ein anderer für eine weitere Sorte von Theoriebildung wesentlicher Strang, der über die Tradition der ästhetischen Kritik hinaus in die Philosophie hineinreicht. Themen dieses zweiten Stranges sind die Erlebnis- respektive Erfahrungsfähigkeit der Individuen und ihre Position in Gesellschaft und Staat. Ziel dieses Strangs ästhetischer Theoriebildung ist eine Verständigung über Phänomene der Lebenswelt. Ästhetische Theorie richtet sich unmittelbar auf äußere Gegenstände und die ihnen relationierten internen Prozesse des Individuums. Die ästhetische Methode anwenden, heißt diese physisch-psychischen Prozesse in einen phänomenologischen Zusammenhang

zusammenzuführen, der aphoristisch, literarisch und ästhetisch-philosophisch verarbeitet und dargestellt wird. Grundlegung der ästhetischen Theorie ist die logische Formulierung des Selbstwiderspruches, des *Paradoxons*²²³.

Die Vordergrund-Hintergrund-Differenz des Anschlusses an eine jeweils bestimmte Tradition trifft für das ethische Denken ebenfalls zu, wenn auch in anderer Weise, Vordergründig formuliert das ethische Denken eine Theorie der Selbstbekümmern. Hintergründig wird das ethische Denken an eine Tradition systematischen Philosophierens angeschlossen. Dieser Anschluß ist negativ bestimmt.

Gegenstand ethischen Denkens ist das Verhältnis der internen Prozesse zur äußeren Wirklichkeit. Die Analyse der Modalkategorien Möglichkeit und Wirklichkeit bildet das methodologische Zentrum dieses Denkens. Sie bildet den Ausgangspunkt für die Reflexion der internen Relationierungen. Das Festhalten an der Differenz von Logik und der Systematisierung historischer Realität führt zur Ablösung systematischer Philosophie durch Existenzphilosophie. Der ethische Dialektikbegriff schließt die Synthesis aus und führt in dieser Theoriestufe zu einem Widerspruch, einem Entweder-Oder zweiter Ordnung, in der die Mediation ausgeschlossen wird. Erkenntnistheoretisch gesprochen bedeutet das: Denken endet in der Resultatlosigkeit immerwährenden Strebens. Aus der Kritik des methodischen Zweifels und der Resultatlosigkeit resultiert die existentielle Enttäuschung, etwas nicht letztgültig wissen zu können. Diese Gewißheit läßt nun nur den Schluß zu, daß die einzige Gewißheit die Selbstgewißheit ist. Die Selbstgewißheit hat ihren Grund in der Erkenntnis der historischen Dimension des Paradoxons, daß das, was nicht bewiesen werden kann, nämlich historische Realität, geglaubt werden muß. Eine Systematisierung ist kein Beweis von Erfahrungswissen und kann daher nur relative aber keine absolute Wahrheit beanspruchen.

Analog verhält es sich mit den Themen und der Theoriebildung des religiösen Denkens. Evident scheint zunächst der religionsphilosophische Charakter sowohl der theologischen als auch der metatheologischen Themen. Aber auch hier werden die bereits genannten Themen, die affektive Befindlichkeit, die Erkenntnisfähigkeit und die Position der Individuen in Gesellschaft und Staat aus einer anderen als der ästhetischen Perspektive, nämlich einer religiösen Perspektive betrachtet. Religiöse Theorietheemen betreffen das Verhältnis von Individuum und Gott als derjenigen letzten Instanz, die die Existenz des Individuums zu garantieren vermag.

3.4 Theologische Grundlegung

²²³ ENTWEDER-ODER I, S. 41-43.

Drei voneinander deutlich zu unterscheidende Gottesbegriffe charakterisieren die theologische Grundlegung. Im Begehren kondensiert sich der $\delta\alpha\iota\mu\omega\nu$, mit dem es hier folgende – sich von den anderen Bestimmungen des $\delta\alpha\iota\mu\omega\nu$ unterscheidende – Bewandnis hat. Das Begehren bestimmt die menschliche Affektivität unmittelbar, auch wenn es sich in verschiedenen Gestalten äußert. Das Begehren ist ein ebenso unausweichlicher, wie vom Menschen nicht willkürlich evozierbarer Affekt. Die Reflexion hingegen erscheint in der Theorie des Ästhetikers als frei. Kontrapunktisch zum $\delta\alpha\iota\mu\omega\nu$ konzipiert Kierkegaard den aufklärerisch-deistischen Gottesbegriff des bürgerlichen Selbsts. Zur vernünftigen Lebensweise gehören der Vernunftgott und die vernünftige Lust. Gott ist nicht das den Menschen antreibende Dämonische, sondern die Acquieszenz vermittelnde Instanz, angesichts derer das Leben in den geordneten Bahnen des täglichen Geschäftes und der tugendhaften Pflichterfüllung in Hinblick auf eine erwartbare ewige Seligkeit verläuft. Im Glauben an einen liebenden Vatergott kann sich das bürgerliche Selbst angesichts der Wechselfälle des Lebens beruhigen. Nur auf diese alltagspraktische Bürgerlichkeit wird vom bürgerlichen Selbst reflektiert.

Aber Ewigkeit als eine absolute Größe ist nicht erkennbar, d.h. mittels Reflexion nicht zu bestimmen, sondern nur zu glauben. Die Reflexion richtet sich auf einen vermutbaren, aber sich nicht offenbarenden Gott. Aus dieser Erkenntniskrise entsteht das Paradoxon, daß an einen Gott geglaubt werden muß und einem Gott gehorcht werden muß, von dessen Existenz nichts gewußt werden kann. Und genau dieses erkenntnistheoretische Paradoxon bewirkt, daß die Modalkategorien problematisch sind.

So ist der Gottesbegriff des religiösen Denkens als Paradoxon zu verstehen. Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs verlangt von dem Glaubenden absoluten Gehorsam, auch wenn der Glaubende weder eine Erkenntnis von Gottes Willen noch eine Erkenntnis von Gott haben kann. Climacus diskutiert diese Unmöglichkeit der Erkenntnis Gottes in den *BISSEN* und in der *NACHSCHRIFT*, ohne allerdings selbst einen spezifischen Gottesbegriff zu formulieren.

3.5 Philosophische Traditionen der Theoriebildung

Die Theorien der Prototypen der unterschiedlichen subjektiven Denkformen und die Metatheorien zu den Theorien sind ebenfalls nicht traditionslos, sondern gründen auf philosophischen Vorläufern und beziehen sich auf diese, zum Teil kritisch.

Die von Löwith vorgenommene Einordnung von Kierkegaards Schriften in den Umkreis der hegelschen Linken und in die Tradition der revolutionären, ist zwar nicht unschlüssig, greift aber letzten Endes zu kurz. Kierkegaard paßt zwar aufgrund seiner Kenntnis der religions- und philosophiekritischen Schriften der Junghegelianer und aufgrund seiner eigenen Religions- und Kirchenkritik in diesen Kreis am Rande hinein. Löwith bestimmt Kierkegaards als Gegenposition zu Hegel, berücksichtigt aber nicht die Traditionen, in der die einzelnen ästhetischen, ethischen und religiösen Schriften stehen²²⁴. Der von Paulhan angedeuteten Änderung der Denkbewegung in der Philosophie des 19. Jahrhunderts trägt Löwith aber keineswegs Rechnung. Kierkegaard wird als Epigone, aber nicht als originärer Denker betrachtet.

Hinsichtlich der philosophiehistorischen Einordnung Kierkegaards ergibt sich dasselbe Problem wie hinsichtlich seiner Einordnung in eine methodische Systematik. Ein Desiderat bleibt, die Quellen seiner Kritik und die Vorläufer seiner Kritik in einen systematischen und nicht kasuistischen Zusammenhang zu stellen. Das kann hier nur exemplarisch, aber nicht so umfassend geschehen, wie es für eine vollständige Darlegung der Traditionen notwendig wäre, durch die Kierkegaards Denkweise mitbestimmt wurde.

Eine Tradition für die ästhetische Theorie zu rekonstruieren, ist nicht so ganz einfach, da Kierkegaards ästhetische Analysen selbst nur wenig Bezüge zu anderen Autoren aufweisen. Die expliziten Bezüge zu ästhetischen Traditionen insgesamt sind natürlich wesentlich für eine Auseinandersetzung mit der ästhetischen Position Kierkegaards, hier aber geht es um Anschlußmöglichkeiten für die nicht-ästhetischen Theorien im Hintergrund der ästhetischen Theorien. Es lassen sich in dieser Hinsicht nur indirekt Bezüge herstellen.

Ästhetische Theorie ist phänomenologisch, soziologisch, handlungs- und erfahrungsorientiert. Von daher ergeben sich Bezüge zu Hegels PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES, die Kierkegaard mit einer Phänomenologie des erotischen Begehrens konterkariert. Für die Soziologie des Tragischen wird Bezug genommen auf Aristoteles' Theorie der Tragödie in seiner POETIK, deren Katharsismoment Kierkegaards A aber nicht für die Moderne übernimmt. Das Tragische wird literaturtheoretisch entwickelt, aus der Literaturtheorie aber herausgelöst und, kombiniert mit einer Theorie des Handelns und der Erfahrung, verselbständigt.

Für die ethische Theorie ergeben sich Anschlußmöglichkeiten negativer Art an zwei unterschiedliche Traditionsstränge. So ist eine Möglichkeit in erkenntnistheoretischer Hinsicht der Anschluß an Descartes erste Subjektkonzeption im cogito. Negativ ist dieser

²²⁴ Vgl., Löwith, Karl, DIE HEGELSCHES LINKE, S. 269-287.

Anschluß insofern die Folgerung aus dem cogito, das sum zurückgewiesen wird, weil unzulässiger Weise aus einer Sphäre, der des Denkens auf eine andere, die des Seins geschlossen wird.

Negativ kann auch die zweite Möglichkeit an eine philosophische Tradition anzuschließen genannt werden, weil Kierkegaard aus der Perspektive des ethischen Theoretikers Climacus in erster Linie die Tradition der systematischen Philosophie einer grundsätzlichen Kritik unterzieht. Spinoza, Hegel, Schelling und deren systematische Philosophie werden vom Standpunkt ethischen Denkens aus als im Ernst komisch gekennzeichnet. Spinoza ist Prototyp systematischer Philosophie, Hegel der direkte Feind, Schelling als Epigone Hegels beides. Climacus kritisiert in seiner ethischen Theorie Spinozas Gesichtspunkt des sub specie aeternitatis, er kritisiert Hegels problematische dynamische Logik und er kritisiert Schellings Versuch der Konstruktion einer vollständigen Systematisierung der Welt. Die ethische Theorie ist in der Hinsicht, daß sie die Versuche einer systematischen Philosophie nicht nur kritisiert, sondern Gegenentwürfe macht, selbst traditionsbildend.

*Gott nun dürfte wohl vornehmlich das Maß aller Dinge für uns sein, und weit mehr als so ein Mensch, wie dies einige wollen*²²⁵. Platons Bemerkung ist die Prämisse des Glaubens, aber in der genaueklärerischen Tradition wird sie anders bewertet als in der aufklärerischen Vernunfttradition. In dieser Tradition der Gegenaufklärung von Hamann, Jacobi, und Claudius, der Tradition gegen die Säkularisierung, gegen die „Entzauberung“ der Welt, argumentiert Anti-Climacus. Polemik drastischer Art gehörte zum christlichen Literaturstil dazu, ebenso umgekehrt häretische Polemik. Von Climacus in den BISSEN mit *credo quia absurdum*²²⁶ zitiert, gilt Tertullian als wesentlicher Vertreter christlicher Polemik.

4. Das Paradoxon

Das Paradoxon, so soll hier behauptet und gezeigt werden, ist zentraler Bestandteil der Theorie Kierkegaards. Er verwendet es in seinen drei Theorien zur Subjektivität in den entsprechenden Variationen, ästhetisch, ethisch und religiös. Eine Vorüberlegung, was dieses Paradoxon formal und vom Gehalt her ausmacht, sofern man bei einem Paradoxon überhaupt von Gehalt zu sprechen vermag, findet sich im BEGRIFF DER IRONIE angedeutet, aber noch nicht ausgeführt. Bezogen auf eine Äußerung des Thrasymachos in Platons *politeia*, schreibt Kierkegaard: *Sokrates bringt nun Thrasymachos dahin, zu behaupten, daß Ungerechtigkeit*

²²⁵ Platon, NOMOI, 4. Buch, der Athener.

²²⁶ BISSEN, S. 49, unten und S. 51 zitiert aus: DE CARNE CHRISTI V. Kap. I A 237; II A 40. Vgl., auch Ilona Opelt, DIE POLEMIK IN DER CHRISTLICHEN LATEINISCHEN LITERATUR VON TERTULLIAN BIS AUGUSTIN.

*Weisheit und Tugend sei*²²⁷. Was Thrasymachos vorher geäußert hatte, daß nämlich, *wenn er von Unrecht tun spreche, so meine er nicht, daß dies in kleinen Dingen geschehen solle, im Gegenteil, je großartiger Unrecht getan werde, um so vollkommener, um so vorteilhafter sei es für den, der da Unrecht tue*²²⁸, bezeichnet Kierkegaard als gewagtes Paradoxon und gibt damit noch keine Definition, aber die Richtung vor. Ungerechtigkeit und Tugend widersprechen sich, sie bilden aber keine paradoxe Struktur.

Sich gedanklich dem Begriff des Paradoxons in Kierkegaards Schriften anzunähern, heißt drei Möglichkeiten zur Auswahl zu haben, d.h., die Wahl zwischen einer Annäherung aus einer ästhetischen, einer ethischen und einer religiösen Perspektive. Nicht alle drei dieser Möglichkeiten finden sich in der Literatur zur Erläuterung dieses Begriffes wieder, zumindest nicht in der strengen Trennung, die für die Verwendung dieses Begriffes durch Kierkegaard zu empfehlen ist. Eine Art der Annäherung ist die ästhetische Annäherung an das Paradoxon. Das heißt, der Begriff des Paradoxons wird aus der Perspektive der Anschauung untersucht. Scheiers Betrachtung des Paradoxons in den BISSEN wird exemplarisch für diese Betrachtungsweise vorgestellt. Eine zweite Art der Annäherung besteht in der religiösen Auffassung oder in der Deutung des Begriffes aus einer religiösen, nicht aber rein theologischen Perspektive. Schüepps Ansatz ist in seiner theologischen Form frei von religionsphilosophischen Überlegungen. Dabei versucht Schüepp, nicht nur die Funktion des Paradoxons in Kierkegaards Schriften zu erläutern, sondern er liest das Paradoxon als Voraussetzung für den Glauben überhaupt. Deshalb wird auch sein Ansatz als paradigmatisch für diese bestimmte religiöse Betrachtungsweise vorgestellt. Hier wird ein dritter Ansatz entwickelt, in dem das Paradoxon in seiner Funktionsweise für Kierkegaards pseudonyme Autorschaft in das Zentrum seiner Überlegungen zur Polynymität gestellt wird. Scheier leitet den Begriff des Paradoxons aus der Alltagsanschauung des antiken Griechischen ab und verzichtet auf eine formallogische Definition. Von diesem anschaulichen Begriff des Paradoxons geht er aus und interpretiert, berechtigterweise, das Paradoxon als das fremde „Unbekannte“. *Paradox ist demnach, was, dem gewohnten Einschätzen verwandt, in seiner Nachbarschaft, es begleitend, sogar ihm entgegenkommend, ihm gleichwohl entgegen ist, sich immer in eine Gegend entzieht, wo der Unterschied des Auffassens: richtig oder falsch, bodenlos ist*²²⁹. Scheiers Definition und die formallogische Definition des Paradoxons $p \Leftrightarrow \neg p$ sind verwandt aber nicht gleich. Bodenlosigkeit ist als Metapher durchaus geeignet den Inhalt des Paradoxons wiederzugeben. Es geht aber in

²²⁷ BI, S. 118.

²²⁸ Ebd.

²²⁹ Scheier, KIERKEGAARDS ÄRGERNIS, S. 47.

diesem Paradoxon nicht um richtig oder falsch, sondern um richtig und richtig. Das von Scheier angedeutete Problem, die Bodenlosigkeit von Wahrheit und Unwahrheit kann auch in einem einfachen Widerspruch begriffen werden. Aber dem an seine Grenze gekommenen Denken, und da deutet Scheier Kierkegaard ganz richtig, muß die andere Seite der Grenze, der Abgrund des Nichtfaßbaren, des Unbekannten als bodenlos erscheinen. Also muß das Denken immer an dieser Grenze, entlang des Paradoxons, *unterwegs* sein. *Dies Sein-in-die Grenze als das Sein-im-Augenblick ist das absolute Paradox*²³⁰.

Insofern Scheier sich auf die Deutung des Paradoxons in den BISSEN beschränkt, ist seine Deutung zu charakterisieren als ästhetische Deutung des ethischen Paradoxons, das eben an jener Grenze zum nicht Denkbaren, dem Gott, halt machen muß und als Denken untergeht. Damit, das ist richtig, ist das ethische Denken *auf dem Weg in die Religion*²³¹, aber es ist noch keine Religiosität. Das Paradoxon zu denken, ist etwas anderes als das *credo quia absurdum*. Scheier sieht dieses Problem durchaus, *den Gott anzudenken, der so fern ist wie möglich – nämlich als die Grenze des Nichtseins und nichts weiter*²³². Im Glauben ist die Grenze des Wissens und des Denkens überschritten, das Denken ist vorher untergegangen. Scheiers *Sein-in-der-Grenze* kann auch als Nicht-Springen in den Glauben gedeutet werden. Mit seiner Interpretation des ethischen Paradoxons, wenn auch aus ästhetischer Sicht, hat Scheier zu einem besseren Verständnis der Verwendung dieses Begriffes bei Kierkegaard beigetragen. Die beiden anderen Varianten des Paradoxons, des ästhetischen und des religiösen, sind in dieser Interpretation nicht einbegriffen.

Eine ganz andere Annäherung an die Deutung des Paradoxons folgt aus dem Anschluß an Heideggers Behauptung, daß Kierkegaard *kein Denker, sondern ein religiöser Schriftsteller*²³³ sei. Heidegger gesteht Kierkegaard zwar eine exzeptionelle Position in diesem Bereich zu, spricht ihm aber philosophische Qualitäten weitgehend ab. *Die existentielle Problematik ist ihm aber so fremd, daß er in ontologischer Hinsicht ganz unter der Botmäßigkeit Hegels und der durch diesen gesehenen antiken Philosophen steht. Daher ist von seinen "erbaulichen" Schriften philosophisch mehr zu lernen als von den theoretischen, – die Abhandlung über den Begriff Angst ausgenommen*²³⁴. Inwiefern Heidegger mit seinem Urteil recht hat oder nicht, steht hier nicht unmittelbar zur Diskussion.

²³⁰ Scheier, KIERKEGAARDS ÄRGERNIS, S. 50.

²³¹ Scheier, KIERKEGAARDS ÄRGERNIS, S. 60.

²³² Scheier, KIERKEGAARDS ÄRGERNIS, S. 68.

²³³ Martin Heidegger, NIETZSCHES WORT "GOTT IST TOT", S. 230. Den für diesen Zusammenhang konkreten Hinweis auf Heidegger verdanke ich Larsen, PARADOXBEGREBET HOS SØREN KIERKEGAARD.

²³⁴ Martin Heidegger, SEIN UND ZEIT, S. 235 (Fußnote).

Der Mangel an philosophischer Gründlichkeit und Intuition sei es, der Kierkegaard zu einem religiösen Schriftsteller mache, nicht eine bestimmte Religiosität. Das Problem des Paradoxons berührt Heidegger nicht. Aber seine Einschätzung gibt einen besonderen Anstoß für eine religiöse Sichtweise der Differenz von Denken und Glauben, die dem Begriff des Paradoxons nicht gerecht werden kann. Die Differenz von Denken und Glauben macht nur einen Aspekt des religiösen Paradoxons aus, andere Aspekte gehen bei der Betrachtung nur dieses Verhältnisses verloren. Schüepps Auffassung des Begriffs Paradoxon steht hier paradigmatisch für so eine eingeschränkte Betrachtungsweise.

Auch Schüeppe unterscheidet nicht zwischen den drei Ausprägungen des Paradoxons. Paradox heißt ihm nur, nicht mit dem Verstand begreifbar zu sein. Er betrachtet das ethische Paradoxon, auf der Ebene der Differenz zwischen Glauben und Wissen, aus der Perspektive desjenigen, der glauben will beziehungsweise glaubt, und kommt zu ähnlichen Schlußfolgerungen wie Scheier. Das Christentum ist ein Geheimnis, vor dem der Verstand halt macht. Allerdings läßt Schüeppe es nicht dabei bewenden, sondern vertraut auf den Sprung über die Verstandesgrenze hinaus. *Der Akt des Glaubens stützt sich nicht auf die Evidenz der beweisenden Vernunft. [...] Die Selbstverleugnung des Verstandes macht das Existieren im Christentum viel schwieriger, als es im Heidentum war. Jedoch ist das Existieren im Christentum nicht, wie das Verstehen, unüberwindbar schwierig geworden*²³⁵. Nun, so einfach, wie Schüeppe hat sich Kierkegaard die Sache mit dem Paradoxon nicht gemacht. Die Reduktion des Paradoxons auf eine bloße Differenz geht entscheidend an der Funktion vorbei, den dieser Begriff in den Schriften Kierkegaards hat. Beide Arten der Annäherung bergen dasselbe Problem, sie gehen dem Paradoxon und seiner Funktion in Kierkegaards Schriften nicht auf den Grund.

Die dritte Möglichkeit einer Annäherung an den Begriff des Paradoxons besteht in der Differenzierung des Begriffs. Ausgangspunkt für die gedankliche Entwicklung des Paradoxons in Kierkegaards Schriften ist die Funktion des Widerspruchs, wie sie aus Hegels Deutung des Widerspruchs hervorgeht. *Es ist aber eines der Grundvorurteile der bisherigen Logik, und des gewöhnlichen Vorstellens, als ob der Widerspruch nicht eine so wesenhafte und immanente Bestimmung sei, als die Identität; ja wenn von Rangordnung die Rede, und beide Bestimmungen als getrennte festzuhalten wären, so wäre der Widerspruch für das Tiefere und Wesenhaftere zu nehmen. Denn die Identität ihm gegenüber ist nur die Bestimmung des einfachen Unmittelbaren, des toten Seins; er aber ist die Wurzel aller*

²³⁵ Guido Schüeppe, DAS PARADOX DES GLAUBENS. S. 210 – 211.

*Lebendigkeit; nur insofern etwas in sich selbst einen Widerspruch hat, bewegt es sich, hat Trieb und Tätigkeit*²³⁶.

Zur Erinnerung: Der Satz der Identität lautet formalisiert $A = A$, in der aristotelischen, von Hegel zitierten Form und $p \vee \neg p$ in einer anderen formalen Variante. Entweder p ist wahr, oder $\neg p$ ist wahr. Der Satz vom Widerspruch lautet $p \wedge \neg p$. p und $\neg p$ sind gleichzeitig wahr. Der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch folglich negiert den Widerspruch: $\neg(p \wedge \neg p)$. Auf die Existenz bezogen bedeutet dies vereinfacht, ein Ding ist entweder A oder nicht A und ein Ding ist entweder p oder $\neg p$. Dies, und da hat Hegel recht, ist triviale Unmittelbarkeit, oder wie er es nennt, *totes Sein*. Aber Hegels Interpretation behauptet, daß Position und Negation eine kontradiktorische Einheit bilden. Damit ist die von ihm abgelehnte strenge Interpretation des Satzes vom Ausgeschlossenen Widerspruch abgeschwächt, die besagt, daß die Negation einer Position eben bloß Beliebiges, nur nicht die Position behaupten kann. Die Negation von hoch ist eben nicht tief, sondern nicht hoch.

Im Gegensatz zu Hegels Auffassung der Logik weist Trendelenburgs Auffassung der Logik eine Affinität zu Kierkegaards Begriff vom Widerspruch auf. *Wenn der Widerspruch Gedanken, die man zusammenbringen möchte, unerbittlich auseinander hält, wenn er Gedanken, welche sich einig glaubten, entzweiet und das Sichere unsicher macht: so fühlt man hinter der Gewalt des Widerspruchs die Macht des Denkens und zugleich den Zwang der Sache, welche dem Denken Gesetze gibt. Man empfindet im Grunde des Widerspruchs die Nothwendigkeit, welche das gemeinsame Rätsel der Logik und Metaphysik ist*²³⁷.

Der Negationsbegriff Kierkegaards gründet sich auf den von Trendelenburg entwickelten Negationsbegriff innerhalb einer Kontradiktion: *Nicht-A ist alles, was nicht A ist*²³⁸. Dies ist das erste Prinzip der Unterscheidung. Kierkegaard übernimmt genau dieses Prinzip, um der Einheit des Positivum und seiner Negation zu widersprechen, d.h. um zu zeigen, daß eine strukturelle Synthese aus These und Anti-These ein logisches Paradoxon ist, wenn nicht nur ein Gegensatz gemeint ist, sondern tatsächlich mehr ausgesagt werden soll als nur eine Kontradiktion. *Es wäre im übrigen freilich zu wünschen, daß einmal ein nüchterner Denker aufklären würde, wieweit dies rein Logische, das an das erste Verhältnis der Logik zur Grammatik erinnert (doppelte Verneinung ist Bejahung) und an das Mathematische, wieweit dieses Logische seine Gültigkeit in der Welt der Wirklichkeit hat, in der Welt der Qualitäten*²³⁹.

²³⁶ Georg Friedrich Wilhelm Hegel, LOGIK I, 2. Buch, 1. Abschnitt, 2. Kap., C. Der Widerspruch, Anmerkung 3.

²³⁷ Trendelenburg, LOGISCHE UNTERSUCHUNGEN, S. 11.

²³⁸ Trendelenburg, LOGISCHE UNTERSUCHUNGEN, S. 169.

²³⁹ KT, S. 92.

Die bloße Behauptung, daß Entgegensetzungen gleichzeitig wahr sein können, ist trivial. Ein Problem ergibt sich in jedem Fall, da p und $\neg p$ nicht als Entgegensetzung, sondern von Hegel als Position und deren Negation interpretiert werden, die in unterscheidender Weise in Beziehung zueinander gesetzt werden können. Werden sie in eine kontradiktorische Beziehung gesetzt, gilt natürlich der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch. Werden sie als Entgegensetzungen interpretiert, gilt er natürlich nicht. An Hegels Position ist nicht nur seltsam, daß er den Satz von der Identität vom Satz vom Widerspruch nicht ausdrücklich trennt, es ist ebenso seltsam, daß er den Unterschied zwischen Gegensatz und Widerspruch nicht ausdrücklich macht.

Das Problem ist, daß $p \wedge \neg p$ nur dann eine Einheit bilden, d.h., identisch sind, wenn der Satz p ist wahr und $\neg p$ ist ebenfalls wahr, als ein Satz und als mit sich selbst identisches q interpretiert wird. Das Ganze kann dann mit $q \wedge \neg q$ wiederholt werden und ad libitum zu einer Widerspruchsspirale perpetuiert werden. Auf die Iteration des Widerspruchs zielt Kierkegaards Kritik in der NACHSCHRIFT.

Kierkegaard sieht diese Schwierigkeit, – die Spirale der Reflexion, – in der die Negativität immer die Positivität abbildet und umgekehrt. Er zieht aus der Möglichkeit zur Perpetuierung diese Widerspruchsspirale den Schluß, daß q , die von Hegel gedachte, neue Qualität, gar keine neue Qualität ist; von daher der Gedanke, daß dem Widerspruch quasi naturwüchsig sei, eine innere Kraft zu beherbergen, die von sich aus Neues produziere, schlicht falsch sei.

Nun läßt sich aber keineswegs vom Widerspruch auf das Paradoxon schließen. Daß der Widerspruch der Ausgangspunkt für Kierkegaards Paradoxon ist, heißt auch gar nicht, daß er eine solche Schlußfolgerung vornimmt. Kierkegaard gewinnt diese Einheit von $p \wedge \neg p$ durch einfache Ableitung aus der Beurteilung von Alltagsgeschehen, das reichlich Stoff für Widersprüchliches liefert²⁴⁰. Das Paradoxon der Form $p \Leftrightarrow \neg p$ sagt aber etwas anderes aus als die Kontradiktion $p \wedge \neg p$. Es ist die Umkehrung des Satzes vom ausgeschlossenen Widerspruch, daß p genau dann wahr ist, wenn $\neg p$ wahr ist und umgekehrt. Das Paradoxon markiert die logische Grenze des Denkens in logischen Kategorien von wahr und falsch. Es verstärkt nicht den Widerspruch, sondern es fordert ihn, um als Satz wahr sein zu können.

Das Paradoxon ist der zentrale Prüfstein, ob eine Existenzform abgeschlossen ist. Da aber die Existenzformen nie abgeschlossen sind, in dem Sinne, daß es eine gültige zu erreichende Existenzform gibt, ist das Paradoxon auch eine Metapher für das Transitorische dieser Existenzformen. Sie zu erreichen oder sie nicht zu erreichen ist keine arbiträre Entscheidung.

²⁴⁰ Scheier leitet ebenfalls Kierkegaards Paradoxon aus der phänomenalen Unmittelbarkeit ab.

Climacus äußert sich dahingehend, daß es Bedingungen gebe, unter denen es möglich sei, zu glauben, wohingegen er aber nicht glauben könne. Transitorität der Stadien kann auch schlicht bedeuten, ein Stadium hat keine Dauer, oder noch besser es ist nicht eigentlich existent.

Teil II Das Arrangement der Existenzformen und Denkweisen

Kapitel 1 Zur Rekonstruktion ästhetischen Denkens

1. Theorie der ästhetischen Existenz

Obwohl der Ästhetiker mit allen seinen Sinnen seine Umgebung wahrnimmt, ordnet er die sinnliche Wahrnehmung dem Denken als dem von ihm als wesentlich begriffenen erkenntnisleitenden Prinzip, der griechischen αἰσθησις, unter. Das Ästhetische ist von Kierkegaard konzipiert als Kategorie der reflektierenden Anschauung. Ästhetisch denken und handeln erfordert ein hohes Maß an Reflexivität und ist von der unmittelbaren Anschauung unterschieden.

Befindlichkeiten der Individuen und äußere Gegenstände sind Gegenstand ästhetischer Bemühungen um Erkenntnis. Gekennzeichnet ist dieses Verhältnis von analysierender Intellektualität. Leib, Seele und Geist als Bestimmungsgrößen menschlicher Existenz werden auf ihre Funktion hin untersucht. Ästhetische Theorie operiert, wenn sie menschliche Affekte untersucht, in einem rationalen System. Angst, Begehren, Kontingenz und Rationalität kennzeichnen die Art und Weise ästhetisch zu existieren.

Ästhetisches Denken ist emphatisch sich selbst behauptendes Denken, das literarisch und lebensweltlich typisiert wird. Als literarische Typen begehrender Verführung und des ästhetischen Betrugs können gelten Don Juan und Faust. Constantin Constantius ist, wie bereits erwähnt, dagegen der abgeklärte Ästhetizist, die religiöse Vorstufe des Quidam in SCHULDIG?-NICHT SCHULDIG? den jungen Mann in der WIEDERHOLUNG kommentierend. Ebenfalls in diese Reihe gehört der Verfasser der DIAPSALMATA, der *Untermieter im Leben*²⁴¹. Ein diesem entsprechender sozial vorfindlicher Typ, – Kierkegaard erwähnt Byron ausdrücklich in diesem Zusammenhang²⁴², – ist der byroneske Dichter und romantische Revolutionär. Gerichtsrat Wilhelm vertritt die Argumentation des bürgerlichen alter ego der ästhetischen Existenzweise. In diese Reihe gehören auch der von Kierkegaard viel geschmähte Philosophieprofessor, sowie der Intellektuelle als sozial vorfindlicher Typus.

Die ästhetische Denkweise äußert sich als ambulantes, spazierengehendes Philosophieren und Schriftstellern. Besser als von Kierkegaard selbst kann diese Art der schillernden, ironischen Zurückweisung von bürgerlichen Werten nicht dargestellt werden. *Da es mit den Bestrebungen unsrer Vereinigung streitet, zusammenhängende Arbeiten oder ein größeres*

²⁴¹ EOII, S. 172.

²⁴² Vgl., EOI, S. 114-116; EOII, Ss. 23 und 44.

Ganzes zu liefern, da unsre Absicht nicht ist, an einem babylonischen Turm zu bauen, den Gott niedersteigend in seiner Gerechtigkeit zerstören kann, da wir im Bewußtsein, daß jene Sprachverwirrung mit Recht geschehen ist, es als Eigentümlichkeit alles menschlichen Strebens in seiner Wahrheit anerkennen, daß es fragmentarisch ist, daß es eben durch dies Fragmentarische vom unendlichen Zusammenhang der Natur sich unterscheidet; daß der Reichtum einer Individualität eben in deren Kraft zu Verschwendung im Fragmentarischen besteht, und daß dem schaffenden und dem empfangenden Individuum das Gleiche Genuß bereitet, nämlich nicht die beschwerliche und genaue Ausarbeitung und das langwierige Erfassen dieser Ausarbeitung, sondern Erzeugen und Genießen der funkelnden Flüchtigkeit, die für den Schaffenden der durchgeführten Ausarbeitung gegenüber ein Mehr besitzt als Aufleuchten der Idee und für den Empfangenden ein Mehr besitzt als ein Blitz, der seine eigne Schaffenskraft entzündet – da, sag ich, mit der Absicht unsrer Vereinigung jenes alles streitet, ja, da die vorgelesene Periode beinahe als ein bedenkliches Attentat betrachtet werden muß auf den Interjektionsstil, in welchem die Idee anbricht, ohne zum Durchbruch zu gelangen, und dem in unsrer Gemeinschaft offizieller Charakter beigelegt ist: so will ich (nachdem ich darauf aufmerksam gemacht habe, daß mein Verhalten immerhin nicht aufrührerisch genannt werden kann, sintemal das die Periode zusammenhaltende Band so lose ist, daß die in ihr enthaltenen Teilsätze sich aphoristisch und eigenmächtig genugsam auseinanderspreizen) lediglich daran erinnern, daß mein Stil sich darin versucht hat, zum Scheine das zu sein, was er nicht ist – revolutionär²⁴³.

1.1 Das bürgerliche Selbst

Der Ordnung halben will ich gleich hier meine Anschauung davon, was ein ungewöhnlicher Mensch ist, aussprechen. Der wahre ungewöhnliche Mensch ist der wahre gewöhnliche Mensch. Je mehr vom Allgemein-Menschlichen ein einzelner Mensch in seinem Leben zu verwirklichen vermag, ein umso ungewöhnlicherer Mensch ist er. Je weniger vom Allgemeinen er in sich aufnehmen kann, umso unvollkommener ist er. Er ist dann freilich ein ungewöhnlicher Mensch, aber nicht in gutem Sinne²⁴⁴. Hiermit wird die Position des moralischen Bürgers, das bürgerliche Selbst²⁴⁵, auf den Punkt gebracht.

²⁴³ EOI, S. 162-163.

²⁴⁴ EOII, S. 350-351. Die guten Ratschläge des Gerichtsrates an Johannes den Verführer sind lebensweisheitliches Vaudeville im Sinne des oben angeführten Zitats aus der NS. Daß sie kein Resultat hervorbringen, heißt nicht, daß sie der indirekten Mitteilung zugehören. Der Intention indirekten Mitteilung gegenläufig erwartet Wilhelm, indem er ein Ultimatum stellt, von Johannes die Akzeptanz seiner Bemühungen um ihn. Vgl., EOII, S. 360 u. Wenn Thulstrup vermutet, Kierkegaard läge an einer harmonischen Vereinigung

Der Ästhetiker A wird in ENTWEDER-ODER I konzipiert, ihr alter ego das bürgerliche Selbst B, oder Gerichtsrat Wilhelm genannt, als Negativfolie in ENTWEDER-ODER II. Constantin Constantius kommentiert in der WIEDERHOLUNG ironisch sein Experiment mit der Wiederholbarkeit von Erlebtem und sein Experiment mit den erotischen und religiösen Erfahrungen des jungen Mannes. Der Ästhetiker wird als emphatischer einzelner Denker konzipiert, der sich gegen die Vereinnahmung seiner Lebensanschauung durch die bürgerliche Moral zu behaupten weiß. Sie ist in ENTWEDER-ODER II Adressat aufklärerisch pädagogischer Bemühungen von Seiten des sich selbst als ethische Persönlichkeit verstehenden bürgerlichen Selbst, die ästhetische Lebensauffassung und Lebensanschauung zugunsten einer moralisch integren aufzugeben. Der Ästhetiker nimmt keine Selbstbeschreibung vor, seine affektive Befindlichkeit und seine Eigenschaften werden ihm von einem gesellschaftlich akzeptierten Status her zugeschrieben und aus der Perspektive des bürgerlichen Selbsts beurteilt.

Löwith sieht und beschreibt zwar das Spannungsverhältnis zwischen dem Ästhetiker A und dem bürgerlichen Selbst B, erkennt aber nicht, daß Kierkegaard eine satirische Beurteilung Bs, des Gerichtsrates Wilhelm, seitens A unternimmt. *Dieses mit der Welt verbundene Selbst verwirklicht sich in einem bürgerlichen Beruf und in der bürgerlichen Ehe, aber so, daß alle äußerlichen Verhältnisse verinnerlicht werden sollen. Auf den Einwand des ästhetischen Partners, daß es für eine solche Verinnerlichung objektive Grenzen gebe, an denen sie scheitern müsse, wird ihm geantwortet, daß auch Not und Armut dem Ethiker nichts anhaben können*²⁴⁶.

A und B argumentieren nicht als ästhetischer und ethischer Denker gegeneinander, sondern als ästhetischer Denker und bürgerliches Selbst auf derselben Ebene des objektiven Denkens. Dem bürgerlichen Selbst wird Zurechnungsfähigkeit im juristischen, wirtschaftlichen und privaten Bereich zugeschrieben und diese Zuschreibungen macht es sich zu eigen, verinnerlicht sie mit dem Ziel, moralisch integer zu sein und daher glücklich durchs Leben zu gehen. Ein ethischer Mensch *wird in seinem Leben die persönlichen, die bürgerlichen, die religiösen Tugenden entwickeln, und sein Leben vollbringt sich dadurch, daß er sich fort und fort aus dem einen Stadium in das andre übersetzt*²⁴⁷. Diese Vorstellung, innerhalb des

von A und B, (Niels Thulstrup, KIERKEGAARDS VERHÄLTNIS ZU HEGEL, S. 273) übersieht er die Ironisierung der bürgerlichen Lebensform in der Nachschrift und den Vorworten. Aus einem Ästhetiker kann ein ethischer Denker werden, aus einem Gerichtsrat niemals. Thulstrup aber geht es denn im wesentlichen genau darum, die Position des Gerichtsrates als eine ethische zu erweisen, die in Unabhängigkeit von Hegelschen Denkfiguren argumentiert.

²⁴⁵ Kierkegaard verwendet diesen Begriff in EOII, S. 225. Löwith übernimmt ihn.

²⁴⁶ Löwith, VON HEGEL ZU NIETZSCHE, S. 270.

²⁴⁷ EOII, S. 279.

Denkens und innerhalb des eigenen Lebenszusammenhanges Kontinuität bewahren zu können, insofern es einen Übergang von einem zum nächsten Stadium der Existenzformen gebe, wird von A indirekt mittels seiner Beobachtung der menschlichen Affektivität und später von Climacus direkt aufgrund dessen Überlegungen hinsichtlich der Paradoxie von Ewigem und historisch Gewordenem grundlegend kritisiert. Mit dieser Kritik wird der bürgerliche Standpunkt ad absurdum geführt, der von dem Ästhetiker immanent konterkariert wird. Climacus' Denken ist kein sozusagen weiterentwickeltes bürgerliches Denken, sondern genauso antibürgerlich, wie das ästhetische Denken auch.

Außerhalb der engen durch Selbst- und Fremdzuschreibungen gesetzten Grenzen ist eine bürgerliche Existenz nicht möglich. Jedes Philosophieren außerhalb der anerkannten Konventionen und jede außerbürgerliche Ambitioniertheit ist dem bürgerlichen Selbst etwas Fremdes, nicht Zugehöriges.

Der Ästhetiker rechnet sich Moral und Tugend nicht zu, das bürgerliche Selbst bestimmt sich geradezu normativ. Dem bürgerlichen Selbst ist die außerbürgerliche Ambitioniertheit des Ästhetikers fremd. Zentral in den Abhandlungen in ENTWEDER-ODER II ist nicht die Untersuchung begrifflicher Kategorien oder menschlich-sozialer Phänomene, sondern der Aufweis, wie ein bürgerliches Leben innerhalb seiner Grenzen gelungen gestaltet werden kann. B legt sich also nicht Fragen vor, die zu durchdenken sind, sondern führt Argumente gegen die ästhetische Lebensauffassung und Denkweise an. Zu bedenken ist ebenfalls, daß die Äußerungen des bürgerlichen Selbst über den Ästhetiker Zuschreibungen und keine Selbstäußerungen sind. Sollen Lebensweise, Habitus und theoretischen Entwürfe eindeutig dem Ästhetiker zugeordnet werden können, muß man diejenigen Texte zugrundelegen, die Kierkegaard selbst als ästhetische gekennzeichnet hat.

*Mein Entweder/Oder bezeichnet zuallererst nicht die Wahl zwischen Gut und Böse, es bezeichnet jene Wahl, mit der man Gut und Böse wählt, oder Gut und Böse abtut*²⁴⁸. Diese Wahl ist die Prämisse für die Argumentation des bürgerlichen Selbsts gegen den Ästhetiker; sie postuliert die persönlichkeitsbestimmende unbedingte Wahl zwischen ethischer und ästhetischer Lebensweise analog der Kantischen Charakterwahl, ein drittes ist von vornherein ausgeschlossen. Genau dieses konsequente aut-aut verhindert eine Struktur, die einen Übergang von ästhetischer zur ethischen Lebensweise des bürgerlichen Selbst ermöglichen könnte. Unbedingt meint hierbei, vor jeder Erfahrung und bevor alle anderen Entscheidungen getroffen worden sind, mithin: *Entweder man muß ästhetisch leben, d.h., als böser, oder man*

²⁴⁸ EOII, S. 180.

muß ethisch, d.h., als guter Mensch, *leben*²⁴⁹. Ethisch leben bedeutet in dieser engumrissenen Form, das bürgerliche Selbst internalisiert die bürgerlich soziale Normativität, nicht jedoch die Suche nach ethischer Wahrheit, die sich ja bereits mit der unbedingten Wahl eingestellt hat.

Ästhetisch zu leben, bedeutet in dieser Logik der ethischen Entscheidung gegenüber indifferent zu sein, nachdem die unbedingte Wahl einmal getroffen worden ist. Daß das Ästhetische das Indifferente ist, verursacht, aus der Perspektive des bürgerlichen Selbst gesehen, die Unfreiheit des ästhetischen Denkens. Es bedeutet aber zugleich, daß es für den Ästhetiker sinnlos ist, von ethischen Entscheidungen zu sprechen, da eine ethische Entscheidung zwischen Gut und Böse deshalb unmöglich ist, weil der Ästhetiker erkannt hat, daß es sich bei der Vorstellung von einer Wahlfreiheit oder einer freien Entscheidung in einer kontingenten Welt um eine Selbsttäuschung handelt. Das bürgerliche Selbst aber hat sich mit der Wahl eines bürgerlich-moralischen Lebens bereits durch Selbstzuschreibung für das von ihm so bezeichnete Gute entschieden. Aufgrund der unbedingten Entscheidung für ein ethisch indifferentes Leben, so argumentiert B gegen A, wird die für eine unbedingte Entscheidung wesentliche Erkenntnis der Dichotomie von Gut und Böse nicht erkannt. Aber, so argumentiert A gegen B, ohne ein Wissen um die Differenz von Gut und Böse, ist da eine Entscheidung überhaupt möglich, und ist, wenn dieses Wissen vorhanden ist, dann die Wahl noch unbedingt?

Bürgerlich moralische und ästhetische Lebensweise unterscheiden sich konkret durch die Eingebundenheit des bürgerlichen Selbst in Zusammenhänge des täglichen Lebens von Beruf, Familie, Kirche und Staat. Dem Ästhetiker dagegen wird vom bürgerlichen B dandyhafte Freiheit zugerechnet, die dem bürgerlichen Selbst aufgrund ihres Risikocharakters nicht erstrebenswert erscheint. Die dandyhaften Freiheiten erscheinen dem bürgerlichen Selbst aus seiner Kontingenzerfahrung heraus ebenfalls als kontingent, d.h. diese Freiheiten führen nicht aus der kontingenten Welt hinaus. Aus ihr hinaus führen nur die moralische Sinnstiftung und eine dieser entsprechenden Lebensweise. *Wer ethisch sich selbst gewählt und gefunden hat, hat sich bestimmt in seinem ganzen konkreten Sein*²⁵⁰.

Bürgerliche Ethik entlarvt sich als protestantisches Arbeitsethos, das den basalen Kampf ums Dasein, die alltägliche Reproduktion moralisch überhöht. *Deshalb aber ist dieser Kampf so veredelnd, weil er einen Menschen zwingt, etwas anderes darin zu erblicken, ihn (wenn er sich nicht gänzlich fortwerfen will) zwingt, in dem Kampf einen Ehrenstreit zu sehen und zu erkennen, daß der Lohn so gering ist, um die Ehre desto größer werden zu lassen. Er kämpft*

²⁴⁹ EOII, S. 179.

²⁵⁰ EOII, S. 279.

*alsdann freilich, um sein Auskommen zu erwerben; zuerst und vor allem jedoch kämpft er dafür, sich selbst zu erwerben, und wir andern, wir, die wir nicht versucht worden sind, uns jedoch das Gefühl für das wahrhaft Große bewahrt haben, wir wollen zusehen, falls er es erlaubt, wir wollen in ihm ein Ehrenmitglied der Gesellschaft ehren*²⁵¹. Selbsterwerb ist so zu verstehen, daß das bürgerliche Selbst die Zuschreibungen zur Selbstzuschreibung macht, gesellschaftliche Normalität als seine eigene versteht. Für eine ästhetisch-bürgerliche Theorie der Welt und des Lebens bedeutet dies, daß in ihr alle wesentlichen philosophischen Fragen, mögen sie auch nicht vollständig gelöst sein, doch so gelöst sind, daß es für eine Sinnstiftung überflüssig ist, sie weiterzuführen oder gar neu zu denken. Das bürgerliche Selbst ist der Nachdenker, den Paulhan im Sinne hatte, nicht derjenige Denker, der metaphysisch neu beginnt.

Deutlich wird der Zusammenhang von Zuschreibung einerseits und, wenn man es so will, Authentizität andererseits, wenn B As Existenzweise anhand der Kategorie der Verzweiflung zu beurteilen sucht. Der Begriff der Verzweiflung, den Kierkegaard B hier verwenden läßt, unterscheidet sich von dem umfassenderen Begriff der Verzweiflung, den er Anti-Climacus zur Grundlage seiner Anthropologie machen läßt. Hier ist es die Verzweiflung, die von der Erfahrung ästhetischer Diskontinuität des eigenen Lebens hervorgerufen wird. Es ist keine aktuelle Verzweiflung, sondern eine Verzweiflung im Gedanken. *Dein Gedanke ist voraus geeilt, Du hast durchschaut, daß alles eitel ist, aber Du bist nicht weiter gekommen. Gelegentlich tauchst Du darin unter, und indem Du Dich für einen einzelnen Augenblick dem Genießen hingibst, nimmst Du es gleichzeitig in Dein Bewußtsein auf, daß es eitel ist. Du bist so immerfort über Dich selbst hinaus, in der Verzweiflung nämlich. Das macht, daß Dein Leben zwischen zwei ungeheuren Gegensätzen liegt; unterweilen hast Du eine übermäßige Energie, unterweilen eine ebenso große Indolenz*²⁵².

Von einem tätigen, fremdbestimmten Leben her betrachtet, führt das Bewußtsein der Sinnlosigkeit des eigenen Tuns und dieses Tun dennoch zu genießen zu einem unauflösbaren Widerspruch, der das Individuum am eigenen Handeln verzweifeln läßt. Ästhetisches Handeln und Denken gelten dem bürgerlichen Selbst als unfrei. Die Verzweiflung, hier die Differenz von Sein und Denken, entspringt, weil unfrei, eben keiner unbedingten Wahl. Wenn es aber, so urteilt der Ästhetiker, unmöglich ist, unbedingt zu wählen, bleibt die Frage, worin die Wahl besteht und ob die Theorie der Wahl nicht ein im wesentlichen ideologisches Moment bürgerlicher Moral enthält. Dazu wird auf die Theorie der bürgerlichen Lebensentwürfe einzugehen sein.

²⁵¹ EOII, S. 304.

²⁵² EOII, S. 207.

Bereits gesagt wurde, die Wahl solle unbedingt sein, eine Wahl, die voraussetzungslos getroffen wurde, weil sie an keine Bedingungen geknüpft ist. Dazu bemerkt Sartre, daß auch Nichtwählen eine Wahl sei, knüpft damit aber nicht an eine unbedingte Wahl an, sondern bezieht in seine Theorie der Wahl einen die Wahl selbst bestimmenden Kontext ein, aufgrund dessen die Bedingungen des Wählens festgelegt werden²⁵³. Die Wahl wird infolge ihrer Bedingtheit statt der Unbedingtheit auf einen individuellen Dezisionismus in konkreten Situationen reduziert.

Diese Wahl ist aber in ENTWEDER-ODER II nicht gemeint. Wäre die unbedingte Wahl einer situativen Entscheidung zwischen richtig und falsch oder gut und böse gleichgesetzt, erfolgte sie spontan oder reflexiv, wäre sie bereits ethisch bedingt und besäße keineswegs das Charakteristikum der Unbedingtheit. Die unbedingte Wahl muß also eigentlich also dem situativ Entscheiden-Können vorausgehen. Die unbedingte Wahl ist auch nicht, wie bei Sartre später, ex negativo gedacht, sondern nicht wählen bedeutet, die Dinge gehen zu lassen, wie auch immer sie gehen mögen²⁵⁴.

Dann aber entscheiden die Umstände und nicht der Einzelne selbst. Wenn aber die Umstände über die Handlungsweise des Individuums entscheiden, kann von Freiheit keine Rede mehr sein. Je nachdem, ob das Individuum Kenntnis der Umstände erlangt, so daß es weiß, welche Art von Umständen seine Handlungsweise bestimmt, oder ob es die Umstände als kontingent interpretiert, bestimmt sich der Freiheitsbegriff. Im ersten Fall kann Freiheit als Einsicht in die Notwendigkeit bestimmt werden, im zweiten wird der Freiheitsbegriff beliebig füllbar. Beide Freiheitsbegriffe sind mit der unbedingten Wahl einer ethischen Lebensführung nicht vereinbar. Aus dem Postulat der unbedingten Wahl kann zwar halbherzig gefolgert werden, daß, wenn immer ein Individuum wählt, es eo ipso immer das Gute wählt, und damit Gutes und Freiheit gleichsetzt. Aber das Problem, wie die Wahl zustande kommt, und ob Freiheit die Wahl evoziert oder ob die Wahl Freiheit erst hervorbringt, ist damit immer noch nicht gelöst.

Wenn ethisch zu leben das Gute und die Freiheit zu wählen bedeutet, bedeutet es in bürgerlicher Hinsicht, in Beruf, Familie, Kirche und Staat den Zuschreibungen zu entsprechen. Eingebundensein in gesellschaftlich bestimmte Lebenszusammenhänge soll jedoch nicht Voraussetzung sondern Konsequenz einer Wahl sein, fordert das bürgerliche

²⁵³ Jean Paul Sartre, IST DER EXISTENTIALISMUS EIN HUMANISMUS, S. 28. Grundlage hierfür ist das Beispiel eines ratsuchenden jungen Mannes, der vor einer alternativen Wahl steht und unbeeinflusst seine Entscheidung treffen soll. Ohne einen Rat erhalten zu haben, entscheidet sich der junge Mann. Befand er sich nicht auf der Ebene der Freiheit? (S. 50), bemerkt Sartre, um aber später einzuschränken, daß er gewußt habe, wie sich der Ratsuchende entscheiden werde. (S. 56) Letztlich sagt aber der Kontext des Ratsuchens und Ratgebens nicht so sehr etwas aus über Entscheidungs- oder Wahlfreiheit, sondern über rhetorische Strategien aus.

²⁵⁴ Vgl., EOII, S. 177.

Denken und lehnt die Vorstellung von situativ bedingten Entscheidungen ab: denn schlosse eine Theorie bürgerlicher Freiheit überhaupt bedingte Entscheidungen ein, könnte sie von Freiheit und Sinngebung aufgrund freier Entscheidungen nicht mehr sprechen. Einzige Voraussetzung soll die freie Entscheidung der Individuen sein, eine Freiheit, die in den Individuen selbst positiv gesetzt sei. Mit dem Postulat der unbedingten Wahl wird jedenfalls nicht zwangsläufig das Vorhandensein innerer Freiheit vor jeglicher Entscheidung bewiesen.

Kierkegaard verwickelt die Argumentation des bürgerlichen Selbst, was seinen Wahl- und Freiheitsbegriff betrifft, in einen unauflösbaren Widerspruch. Die Wahl zwischen bürgerlicher und ästhetischer Lebensweise liegt begründet in der inneren Freiheit der Individuen, die sich aber, wenn sie sich denn freiheitlich entscheiden, nur für die bürgerliche Lebensweise entscheiden können, da die dandistische Lebensweise niemals das Resultat einer Wahl sein könne. Eine radikale Trennung von Denken und Freiheit bedeutet nicht, nur zwischen theoretischer und praktischer Vernunft zu unterscheiden und das ästhetische Tun der theoretischen und das Tun des bürgerlichen Selbst der praktischen Philosophie zuzuordnen, denn diese Unterscheidung läge rein im Bereich des Denkens und nicht im Bereich der Freiheit. Das Denken aber wird von der Freiheit grundsätzlich geschieden daher kann auch nicht angenommen werden, das Denken könne zwischen Gegensätzen vermitteln. *Für die Freiheit ist der Gegensatz ein Bestehendes; denn sie schließt ihn aus*²⁵⁵. Es gibt existentiell kein vermittelndes Drittes zwischen Freiheit und Unfreiheit.

Streng genommen gibt es in dieser Argumentation auch gar kein aut-aut, da die eine Seite der Alternative von vornherein ausgeschlossen ist. Freiheit wird in diesem Kontext nicht als Wahl- oder Entscheidungsfreiheit begriffen, sondern, um die Sartresche Interpretation aufzugreifen, als zur Freiheit verurteilt sein. Nur ist der Freiheitsbegriff einer Freiheit vor jeder Wahl durchaus nicht voraussetzungslos, sondern er ist gebunden an die Annahme einer anthropologischen Grundkonstante, die abhängig ist von einem *natürlichen Bedürfnis*, und über die nicht in einer Terminologie der Freiheit gesprochen werden kann.

*Ein jeder Mensch, wie gering auch seine Stellung im Leben sei, hat ein natürliches Bedürfnis, sich eine Lebensanschauung zu bilden, eine Vorstellung von des Lebens Bedeutung und Ziel*²⁵⁶. Eine allgemeine Theorie über das *natürliche Bedürfnis* nach Sinngebung für das eigene Leben wird in der Theorie des bürgerlichen Selbst über sein eigenes Selbstverständnis in den Gesetzen der Natur verankert. Freiheit aber, die auf natürlichen Gesetzen beruht, ist allenfalls so zu verstehen, daß Freiheit als Einsicht in die

²⁵⁵ EOII, S. 184.

²⁵⁶ EOII, S. 191.

Notwendigkeit gemeint ist, nicht aber die unbedingte Freiheit der unbedingten Wahl. Dieser Widerspruch läßt sich in der bürgerlichen Theorie nicht auflösen.

Der Begriff *natürliches Bedürfnis* enthält die Idee eines den Menschen leitenden Triebes vor aller Wahl- und Entscheidungsfreiheit. Obige Aussage behauptet ganz deutlich, daß ohne Sinnstiftung weder ethisches noch ästhetisches Leben überhaupt möglich ist. Wenn das Bedürfnis zur Sinnstiftung aber in jedem Menschen angelegt ist, ist die Wahl ethisch zu leben nicht mehr unbedingt, sondern abhängig von der Beschaffenheit menschlichen Seins. Nun läßt Kierkegaard seitens des bürgerlichen Selbst dem Ästhetiker ebenfalls die Notwendigkeit der Sinnstiftung in dessen Lebensweise zuschreiben, aber im Falle des Ästhetikers sind äußere Faktoren die Bestimmungsgründe seiner Handlungen und nicht seine innere Freiheit. Die Begründung dafür ist, daß der Sinn des ästhetischen Lebens im augenblicklichen und daher vergänglichen Genuß liege.

Eingebunden zu sein in die bürgerliche Lebenswelt, verheißt dem Individuum dagegen Kontinuität. Bezogen auf das Bedürfnis des bürgerlichen Selbst, in seinem Leben Sinn zu stiften, unterscheidet sich der Ästhetiker radikal von diesem. Dem bürgerlichen Selbst gilt die Verinnerlichung der persönlichen, bürgerlichen und religiösen Tugenden wesentlich als Freiheit, die affektiv genießende Freiheit hingegen gilt ihm als arbiträr²⁵⁷. Dies ist das ideologische Moment der Freiheitstheorie in ENTWEDER-ODER II. Für die Theorie der Wahlfreiheit des bürgerlichen Selbst läßt sich folgendes Konstrukt formulieren: Aufgrund der Interpretation, die von den Individuen erlebten internen und externen Prozesse seien kontingent, wird die Existenz einer inneren, inkontingenten, weil vom konstanten freien Willen bestimmten, Sphäre postuliert, von der die Wahlfreiheit abgeleitet wird. Daß dies nicht gelingen kann, liegt an der widersprüchlichen Struktur des freien Willens selbst. Aus der Kontingenz der Erfahrung zieht der Ästhetiker einen anderen Schluß als das bürgerliche Selbst. Letzteres postuliert eine innere Freiheit zur Wahl des Guten, die aus der Kontingenz hinausführt, in einer aut-aut Alternative. Der Ästhetiker konstruiert eine paradoxe Notwendigkeit aus seiner Behauptung *aeterno modo*²⁵⁸ zu sein.

Aus dem von Kierkegaard dargestellten Gedankenexperiments zur bürgerlichen Existenz und Philosophie ergibt sich im Vergleich zur ästhetischen paradoxen Logik die Konsequenz, daß das bürgerliche Selbst, weil auf Fremdzuschreibungen und nicht auf Selbstzuschreibungen beruhend, für sich selbst keinerlei Autonomie behaupten kann. Jegliches Autonomiebestreben dieser Art ist reine Fiktion, da aber reale Autonomie subjektiv und objektiv die Unabhängigkeit der Entscheidung voraussetzt, Entscheidungen also unbedingt

²⁵⁷ EOII, S. 191.

²⁵⁸ EOI, S. 42.

sein müssen, sollen sie autonom genannt werden können, kann von einem autonomen, selbstbestimmten Selbst des bürgerlichen Selbst nicht die Rede sein. Bürgerliche Lebensentwürfe im tugendhaften Stil des Gerichtsrates Wilhelm sind nicht lebbar. Die Fiktion einer sinnhaft zu erfahrenden, nicht jedoch paradox zu konstruierenden Welt steht zur Kontingenz der realen Welt im Widerspruch.

2. Ästhetische Theorie in ENTWEDER-ODER I

Die DIAPSALMATA am Anfang von ENTWEDER-ODER I sind eine programmatische Aphorismensammlung unterschiedlichster Themenstellungen selbstdarstellerischer Art. Es finden sich in ihnen Interjektionen über Sinn und Bedeutung individuellen Lebens anhand unterschiedlichster Beispiele. Die DIAPSALMATA als fiktive Darstellung des "Leben eines Ästhetikers" zu interpretieren, hat aufgrund des Inhaltes und der Form durchaus seine Berechtigung. Alltagsphilosophie bildet in den DIAPSALMATA die Grundlage der Ausführungen. Angedeutet werden hier die Kategorien, die in der ästhetischen Theorie entwickelt werden und mit Hilfe derer ein ästhetischer Denker seine Sicht der Dinge in einer Theorie formuliert. Das Lebensgefühl des spezifisch Kierkegaardschen Ästhetikers findet in diesen Theorien seinen Ausdruck.

Die DIAPSALMATA stehen im Zentrum einer Untersuchung von Ursula Milech-Tittor, die sie ebenfalls als einen, die ästhetische Existenz ausdrückenden Text liest. Sie interpretiert die Textgruppe der DIAPSALMATA existentialistisch, was durchaus möglich ist. *Aus der DP Textgruppe dürfte der Leser einer zukünftigen Zeitepoche mit heute noch nicht bestimmbareren Denk- und Bewußtseinsvoraussetzungen neue und andersartige Aussagen zu der existentiellen Grundfrage "was es heißt, zu existieren" herauslesen können*²⁵⁹.

Die Lesart von Milech-Tittor wird in diesem Zusammenhang nur modifiziert übernommen. Denn folgt man dieser Lesart, stehen die DIAPSALMATA damit nicht mehr am Beginn einer Theorie, sondern als ein isolierter Text im Raum, der vielfältig interpretierbar ist. So bleibt seine wesentliche Funktion, nämlich, ein aphoristisch formuliertes Programm zu sein, unberücksichtigt. Die DIAPSALMATA zeichnen methodisch den Gang vor, den das ästhetische Denken nehmen wird.

2.1 Das ästhetische Paradoxon

²⁵⁹ Milech – Tittor, DIAPSALMATA, S. 112.

Zentralstück und Grundlage ästhetischen Denkens ist das Entweder-Oder in den DIAPSALMATA. *Tu es oder tu es nicht, du wirst beides bereuen*²⁶⁰. Anstelle des aut tritt das vel, das nur eine Konsequenz nach sich ziehen kann, die Reue darüber, etwas getan oder eben nicht getan zu haben. Aus $p \vee \neg p$ folgt in jedem Falle q. Die logische Spielerei wird in dem ästhetischen *Entweder-Oder*²⁶¹ noch erweitert und zu einem unauflösbaren Paradoxon übersteigert. Diese ästhetische Spielerei mit dem Paradoxon verdient nicht nur als das Zentralstück der DIAPSALMATA hinreichende Aufmerksamkeit, sondern auch als Grundlage für alle weiteren Formulierungen des Paradoxons.

Grundlage des Schließens ist weder das logische vel noch $p \wedge \neg p$, sondern das Konditional, wenn $p \Rightarrow q$, also ein Ursache- und Wirkungsprinzip. Gleichgültig, wie die Vordersätze lauten, die die Bedingungen angeben, es folgt immer q. Die drei Beispiele lassen sich allesamt folgendermaßen formalisieren, denn, obwohl sie imperativisch formuliert worden sind, lassen sie sich in ein Konditional übersetzen. *Hänge dich auf, du wirst es bereuen, hänge dich nicht auf du wirst es gleichfalls bereuen; hänge dich auf oder hänge dich nicht auf, du wirst beides bereuen; entweder du hängst dich auf oder du hängst dich nicht auf, du wirst beides bereuen*²⁶². Diese vier Teilsätze lassen sich problemlos formalisieren, wobei das aut-aut in das vel eingeschlossen worden ist, die beiden letzten Teilsätze also in einer Formalisierung zusammengefaßt werden können.

1. $p \Rightarrow q$
2. $\neg p \Rightarrow q$
3. $(p \wedge \neg p) \Rightarrow q$

Bei einer Wahrheitswertanalyse, in der q als wahr interpretiert wird, sind alle Konditionale wahr und umgekehrt, sobald q als falsch interpretiert wird, sind alle falsch, unabhängig von der Interpretation von p. Nach dem Satz des ausgeschlossenen Dritten ist, wenn p falsch ist, $\neg p$ wahr. Der Wahrheitswert eines Konditionals hängt ausschließlich vom Wahrheitswert des Folgesatzes, nicht des Bedingungssatzes ab. Aus etwas Falschem folgt Beliebiges.

Kierkegaard läßt A fernerhin behaupten: *Meine Weisheit ist also leicht zu begreifen; denn ich habe bloß einen einzigen Grundsatz, von dem ich noch nicht einmal ausgehe. [...] Ich gehe von meinem Grundsatz nicht aus, denn ginge ich von ihm aus, so würde ich es bereuen, und ginge ich nicht von ihm aus, so würde ich es gleichfalls bereuen*²⁶³. Als Grundsatz kommen hier mehrere Möglichkeiten in Betracht.

²⁶⁰ EOII, S. 169.

²⁶¹ EOI, S. 41 – 43.

²⁶² EOI, S. 42.

²⁶³ Ebd..

Wenn der Grundsatz, wie B vorschlägt, *tue es oder tue es nicht, du wirst es bereuen*, ist, und dieser Grundsatz negiert wird, wird das Konditional $(p \vee \neg p) \Rightarrow q$ falsch, das negierte satzlogische Schema hingegen wahr. B hätte also mit seinem Vorwurf an A, er könne keine Wahl treffen, unrecht, denn A hat durch die Negation seines Grundsatzes eine Wahl getroffen und ist deshalb handlungs- und entscheidungsfähig. Nun soll der Grundsatz *tue es oder tue es nicht, du wirst es bereuen*, nicht nur einfach negiert werden. Darüber hinaus soll gelten, daß, wenn von dem Grundsatz, *tue es oder tue es nicht, du wirst es bereuen*, ausgegangen oder eben nicht ausgegangen wird, das Resultat gleichermaßen ebenfalls q, du wirst es bereuen, ist. Auf diese Weise ergibt sich eine Endlosschleife des Widerspruchs. Ist der Grundsatz nur, *tue es oder tue es nicht*, $(p \vee \neg p)$, d.h., triff eine Wahl, führt seine gleichzeitige Bejahung und Verneinung unter der Prämisse, daß dennoch die Reue folgen wird, zum Widerspruch. Ist der Grundsatz, *ich bin immerfort aeterno modo*²⁶⁴, folgt der Widerspruch, gleichzeitig ewig und zeitlich zu sein und beides zu bereuen.

Daß Kierkegaard aber den Grundsatz As dem Inhalte nach nicht ausdrücklich bestimmt, deutet darauf, daß der Inhalt für das Verständnis des Widerspruchs, einen Grundsatz gleichzeitig zu bejahen und zu verneinen, nicht wesentlich ist²⁶⁵. Dann ist aber auch unwesentlich, welchen Inhalts die Konsequenz ist. Sobald ein Individuum vor eine Handlungsalternative gestellt ist, ist es unter dem Gesichtspunkt der freiheitlichen Entscheidung handlungsunfähig, es sei denn, es wählte freiwillig, sein Tun zu bereuen, oder schärfer formuliert, es handele ausschließlich um zu bereuen. Unter dem Aspekt von Ursache und Wirkung betrachtet, ist die Idee einer unbedingten Wahl widersinnig, denn jegliche Handlungen unterliegen dem Kausalprinzip.

Das Paradoxon hat aber nur Gültigkeit unter der Bedingung, daß jede Handlung tatsächlich zu bereuen ist. Wenn aber ohne Reue über das eigene Tun gehandelt werden kann, fällt das Paradoxe der Handlung und der Aussagen über diese Handlung weg. Gehört das Postulat der Reue aber zu dem Grundsatz hinzu, folgt es notwendig. Drückt der Satz, *tue es oder tue es nicht, du wirst beides bereuen*, einen Erfahrungsgrundsatz aus, sind sowohl der Grundsatz als auch das aus seiner Negation folgende Paradoxon kontingent. Es mag sein, daß jedes Handeln bereut wird, es mag aber auch anders sein. Die Reue, daß q, folgt in jedem Falle, gleichgültig, ob *ich heirate* wahr ist oder *ich heirate nicht*. Der Satz *ich bereue* ist in jedem Fall wahr. Unter der Prämisse, daß dieselbe Konsequenz aus widersprüchlichen

²⁶⁴ Ebd.

²⁶⁵ Ebd..

Voraussetzungen folgt, löst sich der Widerspruch auf, insofern aus ihm keine neue Qualität folgt, was Kierkegaards A zeigen will.

Das ästhetische Paradoxon hat nicht die Form des Widerspruchs, sondern die Form $p \Leftrightarrow \neg p$. Es markiert die Grenze zwischen ästhetischer Reflexion und Dialektik. Der Widerspruch von wahr und unwahr bringt in dialektischer Logik ein Drittes hervor, das wiederum zu einem Widerspruch führen muß. In der Logik ästhetischer Reflexion folgt aus Unwahren und Wahrem dasselbe. Der Widerspruch ist nicht dynamisch, sondern statisch gedacht. Es ändert sich nichts. Der Ästhetiker hat diesen Widerspruch aufgenommen und entwickelt aus dem ästhetischen Paradoxon seine weiterführenden Theorien.

2.2 Die Entwürfe zu einer ästhetischer Theorie

Die ästhetischen Schriften Kierkegaards können in drei übergreifenden Komplexen theoretischen Gehalts zusammengefaßt werden, erstens zu einer Theorie des Begehrens, zweitens einer Soziologie des Tragischen, das eng mit dem Begehren gekoppelt ist und drittens einer Theorie der Entscheidung und des Handelns. Die ästhetischen Theorien in ENTWEDER-ODER I werden anhand der Beschäftigung mit Musik und Sprache entwickelt.

2.2.1 Das erotische Begehren

Lust und Begehren werden in DIE UNMITTELBAREN EROTISCHEN STADIEN ODER DAS MUSIKALISCH EROTISCHE analysiert als Momente der Selbstkonstitution und Transformation. Beides sind in der ästhetischen Theorie Gestalten ästhetischer Ideen. Indifferent der ethischen Entscheidung gegenüber, sind Lust und Begehren Metaphern des Getriebenseins, wenn auch unter unterschiedlichen Aspekten. *Don Juan ist mithin der Ausdruck für das Dämonische, das als das Sinnliche bestimmt ist, Faust ist der Ausdruck für das Dämonische, das als jenes Geistige bestimmt ist, welches der christliche Geist ausschließt*²⁶⁶. Das Dämonische ist in seiner ästhetischen Spielart *die Naturgewalt, die niemals des Verführens müde wird, niemals mit dem Verführen fertig wird, ebensowenig wie der Wind des Stürmens leid wird, das Meer des Wiegens und Wogens, oder der Wasserfall des Sturzes hinunter in die Tiefe*²⁶⁷. Das Dämonische ist hier Sinnlichkeit und in einer bestimmten Form auch Geist.

Die Analyse des erotischen Begehrens jedoch hat auch eine durchaus ironische Stoßrichtung. Sie beschäftigt sich mit einem Bereich, der in Hegels PHÄNOMENOLOGIE, der Analyse der

²⁶⁶ EOI, S. 96.

²⁶⁷ EOI, S. 99.

Entwicklung der Stadien vom Bewußtsein über das Selbstbewußtsein zum Geist unberücksichtigt geblieben ist. Analog der Lehre von Bewußtsein, Selbstbewußtsein und Geist entwickelt Kierkegaard die Theorie des Begehrens. Gegenstand ist der Aufweis der Gestalt des Erotischen in den *verschiedenen Entwicklungsstufen des Weltbewußtseins* und *damit hinführen zu der Bestimmung des Unmittelbar-Erotischen in seiner Einheit mit dem Musikalisch-Erotischen*²⁶⁸. Abgesehen von der Ironie, Hegel indirekt vorzuwerfen, er verstehe nichts vom Eros, ist dieser Vorwurf berechtigt und der Aufweis der Gestalten und Formen des erotischen Begehrens durchaus eines philosophischen Gedankens wert. Die Analyse ist aber nicht als Ergänzung des Aufweises der verschiedenen Formen des Bewußtseins oder Geistes aufzufassen, sondern als die Analyse eines vor dem Bewußtsein liegenden Phänomens.

Das erotische Begehren liegt vor jeder Ausdrucksform des $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$. Eine Analyse des Begehrens muß daher hinter den $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ zurückgehen, vor die Sprache. Das Begehren ist vor seinem Gegenstand, es ist immer schon da, es ist vor jedem Ausdruck seiner selbst. Paradox scheint hier zu sein, daß in einem Medium reflektiert wird, das die Grenze bildet, an der das nicht logische Begehren unterwegs ist und die nicht überschritten werden kann, ohne daß das Begehren selbst untergeht. Paradox ist, daß das Begehren in beidem, dem Vorsprachlichen und dem $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ unterwegs ist. Paradox ist, daß das Dämonische, die das Begehren antreibende Naturgewalt, sowohl das Vorsprachliche als auch den von ihm durch die Grenze des $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ selbst getrennten $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ antreibt. Das erotische Begehren läßt sich nicht im Medium der Sprache ausdrücken und es läßt sich dennoch in einer Sprache ausdrücken, in Musik. Kierkegaard argumentiert, daß auch die Musik eine Sprache sei, nicht in der Art, in der *geistreiche Leute*²⁶⁹ von Sprache sprechen, sie ist als Sprache das Medium, in dem das Begehren vollkommen ausgedrückt werden kann. So ist sie $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ und nicht $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ zugleich. *Zwar, der Begriff des Menschen ist Geist, und man soll sich dadurch nicht verwirren lassen, daß er im übrigen auch auf zwei Beinen gehen kann. Der Begriff der Sprache ist der Gedanke, und man soll sich dadurch nicht verwirren lassen, daß einige empfindsame Menschen meinen, es sei der Sprache höchste Bedeutung, unartikulierte Laute hervorzubringen*²⁷⁰.

Das Musikalische hingegen ist das Dämonische und Ausdruck des Begehrens, auch das Musikalische in der Sprache. Aber die Musik ist ex negativo als $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ bestimmt, ihr Begriff ist nicht der Gedanke, sondern das Begehren, und die Sprache ist dabei die Grenze, an der es

²⁶⁸ EOI, S. 66.

²⁶⁹ EOI, S. 70.

²⁷⁰ EOI, S. 69.

unterwegs ist. Mit Scheiers Worten, das Begehren ist ebenso *bodenlos* wie das Denken an der Grenze zum Unbekannten; mit Kierkegaards Worten, es ist a priori gegenstandslos. Wenn es *bodenlos*, d.h., das *Sein-in-der-Grenze* ist, wenn es ursprünglich gegenstandslos, nur eine ziellose driving force ist, dann läßt es sich nicht bestimmen. Es ist das Unbestimmte schlechthin, und daher ist das Begehren unmittelbar.

Die Sinnlichkeit, der Eros wird durch den Geist ausgeschlossen. Diese Trennung entspricht der Trennung von Leib und Seele einerseits und Geist andererseits. Inkarnation, die Einheit, aber ist griechisches Prinzip, das Schöne und das Gute, der Eros sind gegenwärtig im schönen Körper und dessen schöner Seele – im *καλον και αγαθον*. Musik ist Eros, Sinnlichkeit, Unmittelbarkeit. *Ist das Unmittelbare geistig bestimmt, dagegen so bestimmt, daß es aus dem Geiste herausfällt, so hat die Musik an ihm ihren absoluten Gegenstand*²⁷¹. Das Paradigma für das unmittelbare Begehren sieht Kierkegaard im Don Juan. Dagegen sind Sprache Geist und Reflexion *das schlechthin geistig bestimmte Medium, das eigentliche Medium der Idee*²⁷². Das Paradigma für diese Art des Begehrens an der Grenze zum *Sein-in-die-Grenze* sieht Kierkegaard in Faust.

Das Begehren selbst ist nicht metaphysisch, es sucht sich seinen paradoxen Ausdruck, der metaphysisch bestimmt ist, *λογος* und nicht *λογος*. Das Begehren erfüllt Scheiers Kriterium für das Paradoxe durchaus, aber es ist dennoch kein wirkliches Paradoxon der Form $p \Leftrightarrow \neg p$, es besteht allenfalls ein Widerspruch zwischen *λογος* und nicht *λογος* sein. Auch die Kategorisierung des Begehrens läßt nicht auf eine Verwendung des strengen Begriffs vom Paradoxon schließen. Die von Kierkegaard anhand dreier Opern von Mozart²⁷³ beschriebenen drei Stadien des unmittelbaren Begehrens sind nicht gedacht als ineinander übergehende, im Sinne von Kindheit, Pubertät und Reife als ein natürlicher Entwicklungsgang²⁷⁴. Jede Form des unmittelbaren Begehrens hat seinen eigentümlichen, nicht reflektiert ausdrückbaren Rest, der nur dämonisch-musikalisch, nicht durch den *λογος* ausgedrückt werden kann²⁷⁵.

Die dem kindlichen Begehren entsprechende Figur ist der eher androgyne Page Cherubino und die entsprechende Musik die der HOCHZEIT DES FIGARO. *Das Begehren und das*

²⁷¹ EOI, S. 75.

²⁷² EOI, S. 71.

²⁷³ Bezeichnenderweise betrachtet Kierkegaard unter dem Aspekt der Verführung nicht alle Opern Mozarts. Nicht berücksichtigt wird das Verführungsprinzip in COSI FAN TUTTE, das auch als Betrug angelegt interpretiert werden kann. Nur geht hier die Verführungs- und Betrugshandlung gut aus, und alle sind schließlich um eine Erfahrung reicher zufrieden mit ihrer Lage. Es ist gut möglich, daß Kierkegaard diese Oper Mozarts nicht kannte oder nur ihre im 19. Jahrhundert revidierte und moralisch entschärfte Fassung.

²⁷⁴ Vgl., EOI, S. 107.

²⁷⁵ Vgl., EOI, S. 86-87.

*Begehrte werden eins in dieser Einheit, daß sie beide neutrischen Geschlechts sind*²⁷⁶. Die zweite Form ist *erwachendes suchendes Begehren*²⁷⁷. Die Figur, die es ausdrückt, ist Papageno in der ZAUBERFLÖTE. Begehren und Gegenstand des Begehrens sind nicht mehr identisch, sondern bereits voneinander unterschieden. Wenn der Gegenstand gegeben ist, vermag das Begehren sich auf ihn zu richten. Die Trennung von Gegenstand und sich auf ihn richtendem Begehren reißt dieses aus seinem ersten ruhenden Zustand. Begehren und Gegenstand sind keine substantielle Identität mehr, sondern dem Begehren steht eine Mannigfaltigkeit von Gegenständen gegenüber. Es ist die Form des *Begehrens auf Entdeckungsfahrt*²⁷⁸.

In der dritten Form wird das Begehren zum Prinzip, es begehrt, um zu begehren²⁷⁹. Die Musikalisch-erotische Genialität ist die sinnliche Genialität der gleichnamigen Figur in Mozarts *Don Giovanni*, das Verführerische und Betrügerische als Prinzip. *In Don Juan hingegen ist das Begehren schlechthin bestimmt als Begehren, ist in intensivem wie extensivem Sinne die unmittelbare Einheit der beiden vorhergehenden Stadien. Das erste Stadium beehrte ideal, das Eine; das zweite beehrte das Einzelne unter der Bestimmung des Mannigfaltigen, das dritte ist die Einheit von beiden. Das Begehren hat in dem Einzelnen seinen absoluten Gegenstand, es beehrt das Einzelne schlechthin*²⁸⁰. Don Juan ist der Inbegriff der *sinnlich erotischen Genialität*²⁸¹. In ihm ist das Begehren *schlechthin wahr, sieghaft, triumphierend, unwiderstehlich und dämonisch*²⁸². Das Begehren selbst wirkt verführerisch, nicht ist Don Juan ein Verführer. Er betrügt, das gehört notwendig zum Begehren dazu. Begehren ist eine Sache des Augenblicks, Verführung eine Sache der Reflexion. Damit hat das Begehren aber seine magische Grenze überschritten und ist etwas anderes geworden, es hat sich verloren.

Don Juan hat die Sinnlichkeit der Musik, – ist die Inkarnation des καλον και αγαθον durch Mozarts Musik – er zieht aus dem Betrug einen Gewinn und bleibt heiter. Statt zu wüten wie Thrasymachos in der πολιτεια Platons beehrt und betrügt Don Juan in aller Gelassenheit. Don Juan argumentiert nicht, er spricht nicht ethisch wie Thrasymachos, der sein Argument gegen Sokrates aufgeben muß. Faustisches Begehren, das nicht unmittelbare Begehren, aber

²⁷⁶ EOI, S. 82.

²⁷⁷ EOI, S. 85.

²⁷⁸ EOI, S. 86.

²⁷⁹ Vgl., EOI, S. 91.

²⁸⁰ Vgl., EOI, S. 90.

²⁸¹ EOI, S. 90-91.

²⁸² EOI, S. 68.

markiert den Untergang des Begehrens selbst in der Reflexion. Faust begehrt nicht, er verführt²⁸³.

Don Juan und Faust bilden das Gegensatzpaar der ästhetischen Liebe schlechthin. In Faust und Don Juan drückt sich das Erotische nicht kontradiktorisch aus, es äußert sich nur in gegensätzlicher Weise. Am Beispiel der beiden Typen des Begehrens, des faustischen und desjenigen des Don Juan, erläutert Kierkegaard die Differenz zwischen Verführung und Betrug, die Ursachen dieser Differenz und ihre Auswirkungen²⁸⁴.

Im Gegensatz zu Don Juans sinnlicher Begierde, die ihren allgemeinen Ausdruck in der Musik findet, ist das Begehren Fausts vom *λογος* bestimmt. Faust sucht die Liebe als einen ruhenden Pol nach dem Verlust einer anderen Welt, die er begehrt hatte. Der Gewinn, den Don Juan aus der ständigen begehrenden Bewegung ziehen kann, ist für Faust wiederum nur ein Verlust, Sinnlichkeit ist der Ursprung der Heiterkeit, aber das geistige Begehren Fausts, die Überredung Gretchens, ist der Ursprung seiner bodenlosen Melancholie. Faust begehrt eine Reinheit und eine Unschuld. *So bewegt sie einen Faust, sie lockt seine unruhige Seele gleich einer Insel des Friedens im stillen Meer. Daß dergleichen vergänglich ist, weiß niemand besser denn Faust; er glaubt nicht daran, ebensowenig wie an sonst etwas; daß es aber da ist, davon überzeugt er sich in der Liebesumarmung*²⁸⁵.

Don Juan hingegen begehrt das Weibliche als allgemeines Prinzip, alles Weibliche, das sinnliche Begehren existiert nicht in der Zeit, nur im Augenblick, es ist immer vollendet und es ist immer heiter. Fausts Wunsch dagegen ist nicht die Zeitenthobenheit des Augenblicks, sondern die Ewigkeit des Augenblicks, daher findet sich in Fausts letztem Wunsch zumindest ein kleines Paradoxon: Verweile doch, du bist so schön.

2.2.2 Zur Soziologie des Tragischen

Im *Widerschein des antiken Tragischen in dem modernen Tragischen* von der Voraussetzung ausgehend, daß *jede geschichtliche Entwicklung stets innerhalb des Umfangs des Begriffs liegt*²⁸⁶, entwickelt Kierkegaards A eine Soziologie des Tragischen, die versucht, *zu zeigen, wie das dem antiken Tragischen Eigentümliche sich in das moderne Tragische aufnehmen lasse, dergestalt, daß das wahrhafte Tragische darin zur Erscheinung komme*²⁸⁷. Der Begriff

²⁸³ Die Gestalt des Faust dient als Vorlage für das Tagebuch eines Verführers. Es enthält die Beschreibung aller Winkelzüge und Vorbereitungen, die es zu einer gelungenen Verführung bedarf.

²⁸⁴ Vgl., EOI, S. 105-106.

²⁸⁵ EOI, S. 222.

²⁸⁶ EOI, S. 149.

²⁸⁷ EOI, S. 151.

des Tragischen, so As Überlegung weiter, vergrößert im Laufe der Zeit seinen Inhalt, er ändert sich nicht grundlegend. Begriffe sind universal, können mehrere Intensionen haben.

Die Soziologie des Tragischen gründet auf den sozio-politischen Verhältnissen, in denen die tragischen Figuren angesiedelt sind. Sie unternimmt es herauszuarbeiten, unter welchen politischen Verhältnissen welcher Begriff des Tragischen herrscht, der für die Zuschauer Sinn macht, d.h., Identifikations- und Urteilspotential liefert. Es handelt sich somit um keine ästhetische, sondern eine soziologische Theorie des individuellen Untergangs: Es handelt sich um eine Theorie der verschiedenen Arten des Scheiterns in der sozialen und politischen Welt. Der antike tragische Held scheitert ästhetisch, das moderne Individuum versagt ethisch, weil sein Handeln nur ihm selbst zugerechnet wird und er sich sein Handeln nur selbst zuzurechnen vermag. Denn zu versagen ist weder abhängig von einer fremden schicksalhaft in das Leben eingreifenden potestas, noch abhängig vom fatum selbst. Der antike Begriff des Tragischen schließt die Subjektivität des Entscheidens und Handelns nicht ein, noch ist in ihm der Zweifel an der Richtigkeit oder Falschheit der Entscheidung oder des Handelns inbegriffen.

Antike Sozialität mit dem Polisgedanken als ihrem politischen Zentrum wird als Gegensatz zu eigenem Empfinden und Zweifel verstanden. Der sich auflösende Staat und erstarkende subjektive Interessen bedingen sich gegenseitig. Grundlage dieses ästhetischen, aber im Grunde politischen Urteils ist eine Theorie politischer Dekadenz: Anstelle des Staatsinteresses, des antiken Interesses an der *πολις*, treten Partikularinteressen, deren Durchsetzung zur Auflösung des Staates führen.

Der Zerfall in der Moderne zeigt doch zur Genüge, daß das den Staat Zusammenhaltende sich aufgelöst hat, aber die dadurch erwirkte Isolierung ist natürlich komisch, und das Komische liegt darin, daß die Subjektivität als die bloße Form sich geltend machen will. Jede isolierte Persönlichkeit wird stets dadurch komisch, daß sie der Notwendigkeit der Entwicklung gegenüber ihre Zufälligkeit geltend machen will²⁸⁸. Aus dem antiken tragischen Helden wird der moderne, mit distanzierter Ironie zu betrachtende, zaudernde und reflexive Held, für den Hamlet und Faust Paradigmen sind.

Kierkegaard formuliert nicht nur eine ästhetische sondern auch eine politische Theorie aus der Perspektive des wissenschaftlich-ästhetischen Denkers, von der her das moderne und antike ästhetische Tragische bestimmt werden kann. Der Vergleich des modernen laizistischen Staates mit der attischen *πολις* impliziert als *tertium comparationis* den starken

²⁸⁸ EOI, S. 153.

Staat²⁸⁹, von dem Löwith unterstellt, Kierkegaard habe ihn gewünscht. In einem laizistischen Staat, der eigentlich statt eines Staatsgedankens nur dessen Zerfall repräsentiert, erliegt das Individuum der Illusion, es sei frei. Die attische *πολις* dagegen war ein freier Staat, in dem das Individuum nicht frei, sondern der *πολις* verpflichtet war. Ein starker Staat würde das Individuum ebenfalls auf den Staat verpflichten, ihm aber zumindest eine private, nämlich die Religions- und Gedankenfreiheit gewähren. Dieser Staatsgedanke ist der Staatsgedanke Gerichtsrat Wilhelms, der Staatsgedanke des bürgerlichen Selbsts. In der politischen Soziologie des Tragischen spielt dieser bürgerlich starke Staat keine Rolle. Er ist hier abwesend.

Aus der Differenz der Eingebundenheit in ein umfassendes sozio-politisches System und der Isolation des sich illusorisch frei denkenden Subjekts leitet Kierkegaard, hier als A, die Charakteristika des antiken Tragischen und des modernen Tragischen ab. Die antike tragische Handlung wie sie aristotelisch in der *POETIK* definiert ist, ist *passio*, das Erleidenmüssen. Das Tragische entsteht aus einer Begebenheit, die bedingt ist durch die unentrinnbare Eingebundenheit der Individuen in Staat, Familie, Kultur. Das Tragische ist bestimmt durch Trauer und *fatum*, es ist substantiell. Handlung in der Moderne ist *actio*, ist Handlung mit aus dieser Handlung folgendem Schmerz und der Reflexion des Schmerzes und der Handlung. Das entbunden Sein von der Notwendigkeit des *fatums*, und der daraus resultierende Fortfall der Möglichkeit, über sein *fatum* zu trauern, überläßt den modernen Helden oder die moderne Heldin und ihren Zuschauer der Kontingenz ihrer Subjektivität. Sie werden substanzlos. *Unsre Zeit hat alle substantiellen Bestimmungen von Familie, Staat, Sippe verloren; sie muß das einzelne Individuum ganz ihm selber überlassen, dergestalt, daß dieses im strengeren Sinne sein eigener Schöpfer wird*²⁹⁰.

Daraus folgt, daß eigentliche tragische Schuld subjektiv unterschiedliche Ausprägungen erfährt. Zwar ist die tragische Schuld immer eine *Erbschuld*, wird aber aufgrund der das Individuum unterschiedlich bestimmenden soziokulturellen Verhältnisse zu differenzieren sein. Erbschuld im antiken Sinne ist eindeutig, der tragische Held Ödipus und die tragische Heldin Antigone sind aneinander und jeder für sich selbst gebunden an Ereignisse, die notwendig sind, sich also ihrem Einfluß entziehen. Erbschuld auf moderne Weise heißt nicht mehr und nicht weniger, als daß der moderne tragische Held, das notwendigerweise autopoietische Individuum, tragischerweise aus genau dem Grunde seiner Autopoiesis schuldig wird, denn es erliegt der Illusion, auch anders gehandelt und entschieden haben zu

²⁸⁹ Vgl., EOI, S. 151-153.

²⁹⁰ EOI, S. 160.

können, als es de facto entschieden und gehandelt hat. Die Möglichkeit ist immer präsent und durch die Wirklichkeit zwar de facto, aber nicht als kontingente Möglichkeit ausgeschlossen. *Der Götter Zorn ist schrecklich, und dennoch ist der Schmerz nicht so groß wie in der modernen Tragödie, wo der Held seine ganze Schuld erleidet, sich durchsichtig ist in seinem Erleiden seiner Schuld*²⁹¹.

Das Moderne Tragische hat drei Ausprägungen, die A in SCHATTEN RISSE: PSYCHOLOGISCHER ZEITVERTREIB anhand dreier Figuren aus dem Bereich der Bühne entfaltet. Das ästhetisch, ethisch und religiös Tragische wird am Beispiel jeweils einer dieser Figuren veranschaulicht und der *Trauer Zusammenklang*²⁹² differenziert betrachtet.

Ästhetisch betrachtet, ist das Tragische ein subjektives kontingentes Schmerzerleben, ethisch betrachtet, die aus der freiheitlichen Entscheidung resultierende Reue und religiös betrachtet, die Kontinuität der Unschuld²⁹³. Aber bevor auf die konkrete Veranschaulichung eingegangen werden kann, muß ein weiterer Aspekt des Tragischen, die Trauer hinzugenommen werden. In SCHATTEN RISSE wird, ebenfalls unter dem Aspekt des Tragischen, eine allgemeine Affekttheorie moderner reflektierter Trauer anhand von Beispielen mit den oben bezeichneten Varianten des Verführt- und Betrogenwordenseins entwickelt.

Affekte äußern sich leiblich oder seelisch, Freude äußert sich nach außen, Trauer, *des Lebens Schattenseite*²⁹⁴, als Zurückgezogenheit²⁹⁵. Leiblicher Ausdruck der grundlegenden Affekte der Freude oder der Trauer ist unwillkürliches Erröten oder Erbleichen. Die Differenz zu diesem Erscheinungsbild der unmittelbaren Affekte bildet die *reflektierte Trauer*²⁹⁶, deren Erscheinungsbild äußerlich unauffällig ist, sich hingegen aber ebenfalls leiblich *verrät*²⁹⁷. Der Unterschied zwischen der unmittelbaren und reflektierten Trauer ist der Unterschied zwischen Ruhe, die sich leiblich direkt, und Ruhelosigkeit, die sich leiblich indirekt äußert. Zwei verschiedene Sorten von Anlässen zu reflektierter Trauer, erstens subjektive Beschaffenheit, zweitens objektives Leid. Reflektierte Trauer ist in jedem Falle der Versuch, in einer individuell gescheiterten Biographie Sinn zu finden, insbesondere im verführt und betrogen worden Sein.

²⁹¹ EOI, S. 157.

²⁹² EOI, S. 230.

²⁹³ Vgl., EOI, S. 156-157.

²⁹⁴ EOI, S. 185.

²⁹⁵ Vgl., EOI, S. 182.

²⁹⁶ Ebd.

²⁹⁷ EOI, S. 188.

Zurück zur Skizzierung der drei Äußerungsformen reflektierter Trauer. Marie Beaumarchais' Trauer in Goethes *Clavigo*²⁹⁸ darüber, betrogen zu sein, kennzeichnet der Ästhetiker als Nostalgie. Nostalgie bezeichnet den Wunsch der Wiederholung, im Sinne des Zurückholens, nicht der Repetition, den Wunsch, das Vergangene noch einmal in einer Zukunft zu erleben²⁹⁹. Sie bildet einen ständigen *Anlaß zu neuem Schmerz: Die zunichte gemachte Möglichkeit zeigt sich verklärt in einer höheren Möglichkeit*, der Projektion der vergangenen Hoffnung in die Zukunft³⁰⁰. Die nostalgische Trauer ist deshalb eine ästhetische Trauer, denn *dahingegen ist die Versuchung, eine solche neue Möglichkeit hervorzuzaubern dann wohl nicht so stark, wenn es eine Wirklichkeit ist, die gebrochen ist, weil die Wirklichkeit höher ist als die Möglichkeit*³⁰¹. Diese Differenz zwischen Realität und Vorstellung leitet über zur zweiten Form der reflektierten, der ethischen Form der Trauer.

Donna Elvira in *Don Giovanni* trauert in einer anderen Weise, sie verzweifelt; Donna Elviras selbstbewußtes Verhalten steht im Gegensatz zu dem Verhalten der beiden anderen Frauenfiguren in den *Schattenrissen*. Sie handelt selbst als Ethikerin der Trauer, indem sie selbst über ihre Handlungen entscheidet, was nicht bedeutet, daß ihre Handlungen immer die richtigen Handlungen sind. Im Gegensatz zu den anderen Frauenfiguren ist sie Handelnde und Überlebende nach der Verführung, und ob sie gleich keinen großen Wert auf die Urteile der Menschen legt, kann sie sich doch wenigstens ihr Beileid verbitten³⁰². Die Verzweiflung rührt hier aus der Bedeutungslosigkeit aller Dinge außer dem geliebten Gegenstand her, aus dessen Betrug und der Bedeutungslosigkeit folgt die Einsamkeit. A spielt zwei Varianten der Verzweiflung durch, die Variante der unmittelbaren Verzweiflung und die der reflektierten Verzweiflung. Unmittelbare Verzweiflung äußert sich physisch in Demonstrationen des Hasses und verwandter Affekte, reflektierte in der Notwendigkeit, trotz des Betrages zu lieben, und deshalb zu keiner Selbstberuhigung zu kommen.

Für Gretchens Trauer gilt eine ganz andere Grundstimmung, Ohnmacht nämlich angesichts des Bewußtseins, selbst nichts zu sein, sondern die gesamte Existenz dem Geliebten zu verdanken. Selbst nachdem sie betrogen wurde, ist ihre Liebe zu Faust ebenso unbedingt vorhanden, wie vor der Verführung und dem Betrug. *Daß sie nichts gewesen, ist lediglich der Ausdruck dafür daß alle endlichen Unterschiede der Liebe verneint sind, und ist deshalb der Ausdruck für die schlechthinnige Giltigkeit ihrer Liebe, und darin liegt wieder ihr*

²⁹⁸ Das Betrugmotiv aus Goethes *CLAVIGO* – Clavigo und Carlos – findet sich in der Konstellation junger Mann und Constantius in der *WIEDERHOLUNG* weiter ausgeführt, es wäre ein Vergleich interessant, aber dieser ist hier leider nicht Thema.

²⁹⁹ Vgl., EOI, S. 204.

³⁰⁰ Vgl., EOI, S. 203.

³⁰¹ EOI, S. 194.

³⁰² EOI, S. 216.

*schlechthinniges Recht*³⁰³. Ohnmacht ist aber auch Voraussetzung für die Erlösung und Bewußtsein der Ohnmacht ist die Voraussetzung für Religiosität. Aber diese Religiosität richtet sich nicht zu Gott, sondern auf den Geliebten hin, den Betrüger. Gretchens Tod ist nicht aufzuhalten, sie löst sich auf in die Ohnmacht. Die reflektierte Unschuld Gretchens ist das Andere des reflektierten Zweifels Fausts.

2.2.3 Zur ästhetischen Handlungs- und Erfahrungstheorie

Die Kategorie des Unglücklichsten ist keine Kategorie innerhalb einer Soziologie des Tragischen. Der Unglücklichste aus DER UNGLÜCKLICHSTE: EINE BEGEISTERTE ANSPRACHE AN DIE SYMPARANEKROMENOI in ENTWEDER-ODER I ist zwar selbst unglücklich, und eine durchaus tragische Figur; jedoch als Reflektierender nicht seiner Trauer, sondern insofern des Unglücks selbst, aber auch über die Trauer hinaus. Kierkegaards ästhetischer Theoretiker konzipiert den Unglücklichsten als Beobachter der eigenen internen Prozesse und deren Auswirkung auf das Handeln, beziehungsweise deren Umsetzung in Handlungen. Darüber hinaus entwickelt der Unglücklichste selbst eine Theorie darüber, weshalb und wann ein Individuum nicht handlungsfähig ist. Insofern sind der Unglücklichste und seine Theorie des Unglücks eher innerhalb der Handlungs- und Erfahrungstheorie anzusiedeln. In der folgenden Beschreibung der Gesellschaft der Unglücklichsten, der lieben Mitverstorbenen, dominiert ein ironischer Ton, der typisch ist für die Art der ästhetischen Produktion in ENTWEDER-ODER I.

*Oder sollten wir in einer solchen Überlegung etwa keinen würdigen Gegenstand unsrer Betrachtung finden, wir, deren Geschäft, auf daß ich dem heiligen Brauch unsrer Gesellschaft nachkomme, ein Versuch in der aphoristischen zufälligen Andacht ist, wir, die wir nicht aphoristisch denken und sprechen sondern aphoristisch leben, wir, die wir und segregati (ausgesondert und abgetrennt) als Aphorismen im Leben stehen, ohne Gemeinschaft mit den Menschen, nicht teilhabend an ihren Leiden und Freuden, wir, die wir nicht Mitlauter sind in des Lebens Lärmen, sondern einsame Vögel in der Stille der Nacht, nur ein seltenes Mal versammelt, um uns zu erbauen an Vorstellungen von des Lebens Jämmerlichkeit, von des Tages Länge und der Zeit unendlicher Dauer, wir, liebe Symparanekekromenoi, die wir nicht glauben an der Freude Saitenspiel oder der Toren Glück, wir, die wir überhaupt an nichts glauben als an das Unglück*³⁰⁴.

³⁰³ EOI, S. 227.

³⁰⁴ EOI, S. 234.

A übernimmt für seine Theorie des Unglücks ganz dezidiert Hegels Begriff des *unglücklichen Bewußtseins*³⁰⁵, interpretiert es aber nicht als Selbstentzweiung des Bewußtseins in A und B, sondern als Nicht-Gegenwärtigkeit des Bewußtseins im Augenblick. Abwesend sein von sich selbst in Vergangenheit oder Zukunft machen das unglückliche Bewußtsein aus. Bei Hegel tritt das unglückliche Bewußtsein in Widerspruch mit sich selbst, bei A gerät es in ein zeitliches Dilemma zwischen Zukunft und Vergangenheit, da es gegenwärtig nicht sein kann, da es sonst nicht abwesend sondern bei sich selbst wäre.

An dieses Dilemma knüpfen sich die affektiven Bestimmungen der Erinnerung und der Hoffnung. Nun bereitet aber nicht die Befürchtung eines zukünftigen Ereignisses, sondern die Hoffnung darauf das Unglück des Einzelnen. Gleichwohl bereitet die Erinnerung an vergangenes Unglück oder an vergangene Freuden ebenfalls Unglück. Unglücklich wird der Hoffende in einer Art objektivem Sinne, da er in seiner Hoffnung zwar permanent enttäuscht wird, diese aber nicht aufgeben kann. Den Erinnernden holen gelebte und auch verpaßte Chancen oder Erfahrungen immer wieder ein. A kommt zu diesem Ergebnis aufgrund eines Analogieschlusses zu den grammatischen Tempusformen des Plusquamperfekts und des Futur II. Erinnerung ist der affektive Ausdruck für das Plusquamperfekt, Hoffnung der für das Futur II. Beide Formen werden für abgeschlossene Handlungen oder Ereignisse verwendet. Aus dieser zunächst einmal rein grammatischen Abgeschlossenheit von Ereignissen und Handlungen konstruiert A die Hermetik des unglücklichen Bewußtseins. Ein unglückliches Bewußtsein äußert sich und denkt ausschließlich in der einen oder anderen Tempusform. Daraus folgt, daß das unglückliche Bewußtsein in der Gewißheit lebt, daß auch das Erhoffte einmal Vergangenheit sein wird oder daß das Vergangene niemals wieder erhofft werden kann. Ein Drittes gibt es nicht. Der wahrhaftig Unglückliche schwankt bei A hin und her gerissen zwischen Hoffnung und Erinnerung.

Der Unglücklichste sei aber zugleich der Glücklichste. *Seht, die Sprache zerbricht und der Gedanke wird wirr; denn wer ist wohl der Glücklichste, es sei denn der Unglücklichste, und wer ist wohl der Unglücklichste, es sei denn der Glücklichste, und was ist das Leben andres denn Wahnwitz, und der Glaube denn andres denn Torheit, und die Hoffnung andres denn Galgenfrist und die Liebe denn andres denn Essig in die Wunde*³⁰⁶.

Dieser ironische Widerspruch läßt sich auflösen im Anschluß an die eigentliche Handlungs- respektive Erfahrungstheorie, die von A in dem Textstück DIE ERSTE LIEBE, LUSTSPIEL IN EINEM AKT VON SCRIBE konstruiert wird. Vordergründig handelt es bei diesem Text um eine

³⁰⁵ Hegel, PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES, S. 163ff.

³⁰⁶ EOI, S. 245.

literarische Rezension der Komödie. Die Rezension des Lustspiels ist eine Theorie der Komödie sowie eine Argumentation gegen die bürgerliche Vorstellung von der ersten Liebe, die notwendig, wenn sie denn wirkliche Liebe sein soll, in den Hafen der Ehe mündet. Der Originaltitel, LES PREMIÈRES AMOURS, von A zitiert³⁰⁷, spricht gerade nicht von einer ersten Liebe, sondern von den ersten Lieben.

Die Metapher, *daß die Muse rufe*³⁰⁸, bezieht sich nicht nur auf diejenigen inneren Prozesse, deren Resultat die literarische Produktion ist. Sie bezieht sich vielmehr auf jegliche Denkprozesse und deren Inhalte, an dessen Ende eine Handlung oder ein Ergebnis gleich welcher Art steht. Die Metapher deckt ebenfalls den gedanklichen Aneignungsprozeß ab, aber nicht die Umsetzung dieses Aneignungsprozesses in Handlung oder Tätigkeit. Die Metapher, *daß die Muse rufe*, läßt sich übersetzen in Ideen oder Vorstellungen haben. Aber, Denktätigkeit allein führt nicht zu Resultaten, sie bleibt *immanentes Denken*³⁰⁹, ohne reale Wirkung. Damit die inneren Prozesse Realität gewinnen, muß ein *Anlaß* hinzukommen. Um sich zu äußern oder zu handeln, braucht das Individuum einen äußeren Umstand, der es zur Tätigkeit veranlaßt. Die eigentliche Handlung geschieht immer ex nihilo, insofern der *Anlaß* zu einer Handlung kein inhaltliches Moment der Handlung ist, das sie hervorbringt. Der *Anlaß* ist nichts, was zu ihr intern dazu gehört. Er wird definiert als das *Nichts*³¹⁰, ohne das nichts geschieht. *Ohne Anlaß geschieht eigentlich schlechthin nichts, gleichwohl hat der Anlaß schlechterdings kein Teil an dem, was geschieht*³¹¹.

*Begeisterung und Anlaß*³¹², von der Muse gerufen werden und das äußere Moment, was zur Tätigkeit führt, glaubt der Mensch zwar, seien von ihm selbst hervorgebracht, jedoch sind sie ihm *fremde Gewalten*³¹³. Kontingente konkrete Anlässe führen zu Handlungen und Ereignissen³¹⁴, aber weder werden die äußeren Anlässe zum Handeln vom Menschen selbst hervorgebracht, noch kann er diese Gewalten, die seine Affektivität steuern, selbst erzeugen. Aufgrund der Tatsache, daß Menschen nicht aus eigenem Antrieb handeln können, können sie sich nicht selbst hervorbringen. Diese Aussage steht anscheinend im Widerspruch zu der Behauptung, daß der moderne tragische Held sich selbst erschaffen muß. Genau betrachtet, handelt es sich aber nicht um einen Widerspruch. Die Autopoiesis des modernen tragischen Helden ist die tragische Selbstverwirklichung in Abhängigkeit von einem kontingenten

³⁰⁷ EOI, S. 261.

³⁰⁸ EOI, S. 249.

³⁰⁹ EOI, S. 254.

³¹⁰ EOI, S. 252.

³¹¹ EOI, S. 254.

³¹² EOI, S. 253.

³¹³ Ebd.

³¹⁴ Vgl. EOI, S. 257-265.

äußeren Anlaß. Insofern unterliegt sie der Notwendigkeit. Solange er notwendig aus kontingentem Anlaß handelt, kann er zwar die Einsicht in den Anlaß seines Handelns haben, auch Einsicht darin, daß der Anlaß notwendig kontingent ist, d.h., *sich selbst durchsichtig* sein, aber Autopoiesis, Selbsterschaffung durch Selbsthandeln, ist eine romaneske Mystifikation der Beobachter durch den Handelnden oder Mystifikation des Handelnden durch sich selbst. Sie ist Täuschung anderer oder als Selbsttäuschung ist sie Illusion, was aber ein Individuum keineswegs daran hindert, sich selbst zu täuschen, wie es ja dem bürgerlichen Selbst durchaus gelingt.

Die Theorie des Handelns wird erweitert durch die Theorie der Erfahrung in *Die Wechselwirtschaft, Versuch einer sozialen Klugheitslehre*. Entfaltet wird eine ironische Spekulation, die sich gegen die Vernunftspekulation richtet. Gegen die Theorie des vernunftbasierten Fortschritts wird eine negative Geschichtsphilosophie entwickelt, die auf der Idee vom Untergang durch Fortschritt aus Langeweile beruht.

Im Widerspruch zum ästhetischen Paradoxon wird hier von einem Grundsatz ausgegangen, der lautet: *Alle Menschen sind langweilig*³¹⁵. Es handelt sich natürlich um einen ironisch gemeinten Grundsatz, der sich gegen den aufklärerischen Grundsatz der französischen und amerikanischen Verfassung richtet: Alle Menschen sind gleich. Implizit wird aber in diesem Abschnitt der anthropologische Grundsatz zugrundegelegt, daß der Mensch nicht ζῷον πολιτικός sondern lupus ist. Aus dieser adversativen Verbindung des aristotelischen Grundsatzes mit dem Hobbes'schen wird eine ironische Theorie des Räuberstaates entwickelt, der seine panem et circenses durch Verschuldung und Geiselnahme, – Bürger eines Staates sind dessen Geiseln per se, – finanziert³¹⁶.

Das Langweilige ist das Negative, das Abstoßende, das Zugrundliegende, wenn man so will, was zum Handeln antreibt. Das situativ Langweilige gewinnt die Funktion eines *Anlasses* zum Handeln. *Die Langeweile übt eine geradezu magische Wirkung aus, nur daß diese Wirkung nicht anziehend sondern zurückstoßend ist*³¹⁷. Angezogen von der Langeweile, langweilt der sich Langweilende um so mehr, um so mehr er sich von der Langeweile anziehen läßt, also wird, um der Langeweile zu entrinnen, etwas getan.

Langeweile wird als die eigentliche Triebfeder des menschlichen Fortschritts benannt, denn Langeweile verlangt Abhilfe in Form von Tätigkeit. Langeweile ist *Wurzel allen Übels*³¹⁸

³¹⁵ EOI, S. 304.

³¹⁶ Vgl. zur Gesellschaftstheorie bei Kierkegaard, Jan Cattepoel, DÄMONIE UND GESELLSCHAFT, SØREN KIERKEGAARD ALS SOZIALKRITIKER UND KOMMUNIKATIONSTHEORETIKER.

³¹⁷ EOI, S. 304.

³¹⁸ EOI, S. 305.

und *aller Laster Anfang*³¹⁹. Von Adam und Eva über den Turmbau zu Babel, die römischen Spiele bis zur heutigen Zerstreuung war Langeweile der Anlaß zu jeglicher menschlichen Tätigkeit, insbesondere derjenigen, die der Zerstreuung der Langeweile dient. Die Resultate waren, nach As Auswahl zu urteilen, nicht sonderlich überzeugend.

Langeweile ist *dämonischer Pantheismus*³²⁰. Wenn aller menschlicher Tätigkeit, die im wesentlichen bewirkt, daß der Mensch schrittweise seinen eigenen Untergang statt seines vernünftigen Fortschreitens hervorbringt, als naturgewaltiger Antrieb die Langeweile zugrunde liegt, dann ist Langeweile allumfassend. Wird der *δαίμων* verstanden als der erste Beweger, ist Langeweile dämonisch. Sie ist ebenfalls dämonisch hinsichtlich der Resultate, die sie hervorbringt. Natürlich spielt A hier mit der Doppeldeutigkeit des Wortes Dämon, einmal den *δαίμων* und zum anderen den satanischen Dämon meinend. *Im Pantheismus liegt im Allgemeinen die Bestimmung auf der Fülle, mit der Langeweile ist es umgekehrt, sie ist auf Leere gebaut, ist aber eben deshalb eine pantheistische Bestimmung*³²¹.

Die *Leere* ist nun keineswegs Nichts, sondern gehört als Etwas, das da ist, durchaus zur vorhandenen Welt. Wird der *δαίμων* verstanden als ein göttliches Prinzip, was traditionell durchaus möglich ist, ist die *Leere* erstes göttliches, antreibendes Prinzip. Die *Leere* bewirkt Langeweile und Langeweile bewirkt Aktionismus. Die einzelnen Anlässe für menschliches Handeln mögen kontingent sein, daß jedoch überhaupt gehandelt wird, hat eine notwendige Ursache.

Der Differenzbegriff zur Langeweile ist der Müßiggang des Dandys, *das wahre Gute*³²², denn aus dem Müßiggang folgt nicht, daß er, weil langweilig, durch Arbeit oder Aktionismus behoben werden müßte. Der Gegensatz zu Müßiggang ist Arbeit und amusement, oder um eine schärfere Einheit zu bilden, Arbeit ist amusement und amusement ist Arbeit. Arbeit oder amusement bilden deshalb den Gegensatz zum Müßiggang, weil beide Handlungen sind, und Langeweile und Arbeit, oder amusement, bilden eine notwendige Einheit, wobei Langeweile Ursache des arbeitenden oder amüsierenden Handelns ist. Ebenso erwächst amusement aus Langerweile, wenn das amusement nicht durch Perspektivenwechsel auf ein und dasselbe Ding, sondern durch *extensiven*³²³ Genuß betrieben wird. Müßiggang ist nicht als Handlung, sondern ist als Kontemplation bestimmt. Die intensive Dimension³²⁴ des amusements ergibt

³¹⁹ EOI, S. 308.

³²⁰ EOI, S. 309.

³²¹ EOI, S. 310.

³²² EOI, S. 308.

³²³ EOI, S. 311.

³²⁴ Vgl., EOI, S. 312.

sich aus der Beobachtung ein und desselben Objektes aus unterschiedlichen Perspektiven, wobei sich der Beobachter beim Beobachten selbst betrachtet.

Dandyistischer Müßiggang ist notwendiger Bestandteil einer Theorie der Erfahrung durch Erinnern und Vergessen. Ziel der extensiven WECHSELWIRTSCHAFT ist sowohl die Zerstreuung durch Arbeit oder extensives amusement aus Langerweile, was aber durch Überdrüssigkeit sowohl des amusements als auch der Langerweile und der Arbeit nicht erreicht werden kann, da sich amusement und Arbeit für das Erreichen dieses Zieles als kontraproduktiv erweisen. Im intensiven Müßiggang, der reinen Kontemplation, aber liegt die eigentliche Befriedigung. Müßigen amusements wird der Müßiggänger nicht überdrüssig, da er im Gegensatz zum zerstreuten Arbeitenden und zerstreuten Amüsierenden noch wahrnehmungs- und erinnerungsfähig und nicht übersättigt von Wahrnehmungen sich an das Beobachten begibt. Der Erfindungsreichtum des Einzelnen bei der Kontemplation der betrachteten Dinge einschließlich der eigenen Beobachtungen und der Art und Weise dieser Beobachtungen bestimmt dann den Grad der Befriedigung.

Nur ist dieser Erfindungsreichtum keine beliebige Sache, sondern abhängig von den Regeln, nach denen erinnert und vergessen wird. Zu unterscheiden sind zwei Arten des Erinnerns und Vergessens, eine unwillkürliche und eine kunstvolle Art. Die unwillkürliche Art resultiert aus affektiver Spontaneität und unmittelbarer Neigung zum Genuß. Das Ergebnis dieser unwillkürlichen Erinnerung und des unwillkürlichen Vergessens sind plötzliche, unwillkürliche Erinnerungsschübe, die das vermeintlich Vergessene wieder affektiv besetzt in das Gedächtnis zurückrufen. Diese spontane Erinnerung und das spontane Vergessen gilt es auszuschalten durch die Kunst des Erinnerns und Vergessens.

Die kunstvolle Art resultiert aus der Übung, reflektiert zu genießen. Der reflektierte Genuß entspringt einer stoischen Haltung, die das Gegenteil der aristotelischen Neugier und Verwunderung ist, nämlich dem Gleichmut gegenüber dem Wahrgenommenen und Erlebten. Dieser Gleichmut bestimmt ebenfalls die Erinnerung und das Vergessen. Affektiv gesehen ist es gleichgültig, ob man sich erinnert oder vergißt. *Hat man dergestalt in der Kunst zu vergessen und in der Kunst, sich zu erinnern, sich vervollkommnet, so ist man imstande, Fangball zu spielen mit dem ganzen Dasein*³²⁵. Die unwillkürliche Art der Erinnerung und des Vergessens ruft Gemütsschwankungen zwischen Hoffen und Verzweifeln hervor, das Erlebte bleibt als kontingentes Erlebnis des Unglücks gegenwärtig. Aus der kunstvollen Erinnerung und dem kunstvollen Vergessen hingegen kondensiert sich der *Resonanzboden*³²⁶

³²⁵ EOI, S. 313.

³²⁶ EOI, S. 314.

der Erfahrung. Sie *wird einem das vollendete Schweben verbürgen*³²⁷. Unter dem Gesichtspunkt dieser Theorie der Erfahrung werden alltägliche Erfahrungen, Freundschaft, Ehe, Arbeit, die zentralen bürgerlichen Lebensbestimmungen, negativ bestimmt.

2.3 Nachtrag zum ästhetischen Paradoxon

Die Abfolge der ästhetischen Schriften in ENTWEDER-ODER I ist nicht zufällig, obwohl As Beschreibung des ästhetischen Denkprozesses genau dies glauben machen will. Impliziert wird mit der Wahl dieser Abfolge ein theoretisches Gerüst, mittels dessen das ästhetische Paradoxon in dem oben angeführten Diapsalmata final in die Aussage überführt wird: Genau wenn keine Erfahrungen gemacht werden, werden Erfahrungen gemacht³²⁸. Die an die DIAPSALMATA anschließenden Theorien des Begehrens, des Tragischen und der Erfahrung zeigt, daß die Lebensansichten des Ästhetikers so strukturiert sind, daß sie auf der theoretischen Ebene den Äußerungen der Lebensansichten des bürgerlichen Selbst entsprechen. Entweder-Oder bedeutet gerade nicht, zwischen ästhetischer – falscher – und ethischer – richtiger – Lebensweise wählen zu können. Nur aus der Perspektive eines bürgerlichen Lebens bedeutet das Entweder-Oder, daß ein Individuum entweder ästhetisch oder bürgerlich leben kann und es eine dritte Existenzform nicht gibt.

Sicher, der Ästhetiker ist ruhelos suchend, seine Lebensweise stiftet keinen Sinn in einer kontingenten Welt, wogegen die Lebensphilosophie des bürgerlichen Selbst darin gipfelt, den Zustand der AQUIESCENZ zu erreichen, indem es für sein individuelles Leben Sinn konstruiert. Der Ästhetiker entwickelt eine auf die Spitze getriebene Theorie subjektiven ästhetischen Lebens und Denkens. Diese Ontologie selbst ist nicht paradox, sie beginnt mit dem Begehren und endet mit einem Paradoxon. Das Begehren ist erstes Prinzip des Lebens, mit dem Begehren beginnt alles Leben und alles Leben setzt sich im Begehren fort. Bei dieser Heiterkeit bleibt es auch am Ende. Aber um bis zu diesem heiter-ironischen Paradoxon zu kommen, ist es ein langer Weg. Das offene Ende des Tagebuchs des Verführers verweist ebenso auf die Möglichkeit, Erfahrungen zu machen, ohne Erfahrungen zu machen, nur ex negativo, ebenso wie sein Gegenstück, die LEIDENSGESCHICHTE aus STADIEN AUF DES LEBENS WEG. Verloren haben nur Johannes und Quidam. Quaedam und Cordelia sind durch das Herausreflektieren Quidams aus seinem Betrug respektive durch Johannes Verführung

³²⁷ EOI, S. 315.

³²⁸ Die DIAPSALMATA mögen Ausdruck und Beschreibung der Lebensweise eines Kierkegaardschen Ästhetikers sein, wie Milech-Tittor zeigt. Aber die weiteren Ausführungen in ENTWEDER-ODER I formieren sich zu einer Theorie des ästhetischen Lebens und Denkens, mit dem Tagebuch des Verführers als Klimax.

befreit worden. Ihnen kann das bürgerliche Leben erspart bleiben, das in den VORWORTEN von dem unglücklichen Ehemann so ironisch geschildert wird. Soweit so gut.

Insgesamt können in Kierkegaards Theorie des Ästhetischen zwei komplexe menschliche Arten des Verhaltens unterschieden werden, die des Begehrens und die des Handelns, die deshalb nicht als ein einziger Komplex angesehen werden können, weil zwischen Begehren und Handeln eine grundlegende Differenz besteht. Das Begehren ist ein ursprünglicher natürlicher Antrieb, der auch ohne konkreten Gegenstand wirkt. Es ist vergleichbar mit einer physikalischen Kraft, die erklärbar, aber nicht steuerbar ist. Der zweite Komplex menschlichen Verhaltens ist die Handlung. Als Handlungsbegriff ist er ein enger Handlungsbegriff und kann analog der *actio* im antiken Tragischen gedeutet werden, ist aber nicht mit letzteren identisch. Nicht jede Äußerung wird als Handeln interpretiert, sondern nur was tatsächlich getan wird. Handeln ist aber keine natürliche menschliche Verhaltensweise, *actio* ist kein Antrieb, denn ohne konkreten äußeren Anlaß wird nicht gehandelt. Konkreter äußerer Anlaß auf der einen, naturwüchsiger Trieb auf der anderen Seite bildet die Grundlage der ästhetischen anthropologischen Theorie. Damit aus erotischen Begehren gehandelt werden kann, muß es einen konkreten Anlaß für diese Handlung geben.

Komplexer wird das Schema erotischen Begehrens und Handelns, wenn berücksichtigt wird, daß die Handlung, die aus dem erotischen Begehren und dem konkreten äußeren Anlaß resultiert, eine betrügerische oder eine verführende Handlung sein muß. Zur Erinnerung: Sobald aus Begehren und Handlung eine eheähnliche Beziehung wird, sind das Begehren und das Handeln bürgerlich, nicht mehr ästhetisch.

Nun ist der moderne isolierte tragische Held, obschon er naturwüchsig begehrt und aus einem konkreten Anlaß heraus verführt und betrügt, sofern er reflektiert, schuldig. Er befindet sich an der Grenze zur ethischen Existenz, dennoch kann er die Grenze nicht überschreiten, da er ja notwendigerweise den Anlaß zum Handeln benötigt und das Überschreiten der Grenze, da dieses eine Handlung ist, selbst wiederum einen Anlaß benötigt. Das aber widerspricht dem Grundsatz ethischen Handelns, wie ihn Climacus postulieren wird. Dieser moderne tragische Held ist in seiner Isolation reflektiert unglücklich. Reflexivität ist ein paradoxes *Sein-in-der-Grenze*, da die Reflexion selbst kein Anlaß zum Handeln sein kann, der Held aber doch handeln und seine Handlungen reflektieren muß. Also externalisiert er seine naturwüchsige Triebhaftigkeit, die ihm dann äußerer Anlaß zu handeln und zu reflektieren wird. Die unvermittelte Dualität von Körper und Geist erscheint ihm dann als Theorie und Praxis gleichzeitig, die es miteinander zu vermitteln gilt, ohne daß eindeutig ist, was zuerst da war, die Praxis oder die Theorie.

Die Beziehung zwischen Tragik und Unglück ist keine einfache. Tragisch ist auf eine andere Weise eine Bestimmung der reflektierten Trauer, – wenn As Begriff der Bestimmung hier angewendet werden darf. Reflektierte Trauer ist die Reaktion auf erlittenes, objektives Unglück mit den drei möglichen Resultaten, Nostalgie, Verzweiflung und Ohnmacht. Nostalgie entspricht hier dem Unglück des Plusquamperfekts kombiniert mit dem Futur II: Hoffen, etwas Vergangenes dereinst noch einmal erlebt gehabt zu haben. Diese Nostalgie entwickelt sich aufgrund der Unmöglichkeit der Wiederholung zu einer endlosen Spirale. Nostalgie ist gefangen in sich selbst. Ästhetische Verzweiflung ist Handlung aus demselben konkreten Anlaß, nämlich des Betrugs und des resultierenden Affektes des Hasses. Verzweiflung ist aber ebenso kontraproduktiv wie Nostalgie. Handlung aus Verzweiflung ist ebenso selbstzerstörerisch wie zerstörerisch. *Dächte ich mir einen Menschen in Seenot, um sein Leben unbekümmert, an Bord bleiben, weil da etwas wäre, das er retten wollte und nicht retten könnte, weil er verlegen wäre, was er denn retten solle*³²⁹. Ohnmacht ist eindeutig Handlungsunfähigkeit, reflektierte Trauer ist Ohnmacht deshalb, weil sie sich der Gründe für die Handlungsunfähigkeit bewußt ist, aber aus dem genannten Grunde wiederum nicht Anlaß zu einer Handlung sein kann. Sie ist eben nicht eigentlich äußerlich.

Die moderne tragische Figur ist aber keineswegs der Unglücklichste, denn für den Unglücklichsten soll paradoxerweise gelten, daß er zugleich der Glückliche sei. Das Paradoxon, daß der Unglücklichste zugleich der Glückliche sei, ist das Analogon zum Paradoxon, einen Beweis für einen Sachverhalt zu haben, und die Wahrheit dieses Sachverhalts dennoch nicht einzusehen. Der Unglücklichste ist dann der Glückliche, wenn er sich in der paradoxen Situation befindet, gleichzeitig ewig in der Vergangenheit und Zukunft sich zu befinden. Diese paradoxe Situation erst befähigt zu stoischem Gleichmut. Der unglücklichste Glückliche macht Erfahrungen, indem er keine Erfahrungen macht.

Das Tragische ist aber nicht gleichzeitig das Nichttragische. Nun ist dieses Paradoxon nicht ein Fall des *Sein-in-der-Grenze* noch ist es ein Fall des klassischen formalisierbaren Paradoxons, es ist ein Widerspruch, der aufgelöst werden konnte. Reflektierte Trauer ist ebenfalls kein Unglück, sondern nichts anderes als das Resultat eines Erlebnisses, das verarbeitet und zur Erfahrung der Enttäuschung des Begehrens kondensiert wird. Der Glückliche/Unglücklichste lebt ohne Hoffnung. Er hat keinen Antrieb, der ihn begehren läßt, er hat keinen Anlaß zur Handlung. Er langweilt sich nicht einmal, in dem Sinne, daß Langeweile der Antrieb zum Fortschritt ist, resultierend aus Erinnern und Vergessen. *Vergessen und Erinnern sind somit eines und dasselbe, und ihre künstlerisch zustande*

³²⁹ EOI S. 219

*gebrachte Einheit ist der archimedische Punkt, mit dem man die Welt aus den Angeln hebt*³³⁰.

Die Kunst ist, aus der reflektierten Trauer sowie aus der Langeweile eine reflektierte Einheit der Erfahrung, konstituiert durch Erinnerung und Vergessen, zu gewinnen. Diese Einheit umfaßt das Paradoxon, Erfahrungen werden genau dann gemacht, wenn keine Erfahrungen gemacht werden. Die Konstruktionsvorschrift für dieses Paradoxon liegt in der Art und Weise, wie vergessen und erinnert wird.

Diese Erfahrung ist eine Erfahrung gebildet aus Kontingenz und Inkontingenz. Kontingent ist, durch welche Anlässe hervorgerufen Erfahrung bewirkt wird, inkontingent ist diese Form der Erfahrung, weil die Kunst des Erinnerns und Vergessens abhängig davon ist, was willkürlich vergessen oder erinnert wird. *Mit der Willkürlichkeit in einem selbst, steht die Zufälligkeit außerhalb von einem in Entsprechung*³³¹. Eine reflektierte innerliche Freiheit zu haben, die es erlaubt, mit kontingenten äußeren Anlässen willkürlich zu verfahren, und, daß kontingente äußere Anlässe diese innere Freiheit notwendig bestimmen, ist das ästhetische Paradox der Erfahrung. Die Schlußfolgerung daraus ist Übung in Gleichmut.

2.4 Der Kontingenzbegriff in ENTWEDER-ODER

*Der Anlaß ist allezeit das Zufällige, und es ist das ungeheuerliche Paradox, daß das Zufällige schlechthin und ganz und gar ebenso notwendig ist wie das Notwendige*³³². Diese Behauptung ist der Kern einer Theorie von Kontingenz und Notwendigkeit. Der Anlaß ist der Impuls zur Verwirklichung der geistigen Idee, die noch Möglichkeit ist. Der Differenzbegriff ist die Notwendigkeit, das Prinzip von Ursache und Wirkung. Der Begriff *Anlaß* wird ausdrücklich auf *Handel und Wandel*³³³ also Handeln im Sinne ganz allgemeinen Tätigseins bezogen.

Das Verhältnis von Zufall und Notwendigkeit entspricht hier, obwohl es von A so genannt wird, nicht dem strengen Paradoxon. Das Zufällige ist ebenso zufällig wie notwendig. Der Anlaß selbst ist ebenso zufällig wie notwendig. Aber A schließt hier nicht, daß das Zufällige genau dann das Zufällige ist, wenn es das nicht Zufällige ist, oder daß das Notwendige genau dann das Notwendige ist, wenn es nicht das Notwendige ist. Ein Paradoxon besteht nur dann, wenn Notwendigkeit und Kontingenz als kontradiktorisch gedacht werden, so daß sie einander ausschließen. Der Anlaß für eine Handlung kann nicht gleichzeitig notwendig und

³³⁰ EOI S. 315.

³³¹ EOI, S. 320-321.

³³² EOI, S. 250.

³³³ Ebd.

kontingent sein. Ebenso wenig kann das Kontingente mit Notwendigkeit kontingent sein, das wäre dann der Selbstwiderspruch. Es sei denn, es ließe sich eine Theorie aufstellen, nach der das Kontingente notwendig kontingent ist. Dieser Versuch wird in der ästhetischen Theorie unternommen.

Das bürgerlichen Selbst in ENTWEDER-ODER II erlebt die affektiven inneren und außerhalb seiner selbst liegenden Prozesse kontingent und disjunkt. Es postuliert die Existenz einer inneren, inkontingenten, weil vom konstanten freien Willen bestimmten, Sphäre, um die kontingenten und disjunkten Prozesse mit Sinn zu füllen. Gegen kontingentes Erleben und kontingente Erfahrungen produziert das bürgerliche Selbst Sinn durch Umdeutung der Kontingenz in Freiheit. Die ästhetische Theorie jedoch geht davon aus, daß, sofern es sie gibt, von einer Art vollkommenen Instanz die Kontingenz "eingebaut" worden ist, d.h., daß diese Instanz die Beschaffenheit der inneren Prozesse, deren Verhältnis zueinander und den die Handlung auslösenden Anlaß erschaffen hat. Wenn es aber eine *Torheit* ist, von einer solchen sicheren Instanz auszugehen, dann herrscht der bloße Zufall.

Wenn nämlich ein Mensch Blick genug fürs Leben hat, um den Spott zu sehen, welchen das ewige Wesen mit dem Menschen dadurch treibt, daß etwas so Unbedeutendes und Untergeordnetes, [der Anlaß zum Handeln] etwas, davon in guter Gesellschaft zu sprechen man sich scheut, unbedingt mit dazu gehört, so wird er leicht versucht, dem Ewigen Wesen ins Handwerk pfuschen, ja, diesen spitzigen Hohn zurückgeben zu wollen, indem er, gleich wie Gott des Menschen dadurch spottet, daß er ihn in die Bande des Anlasses schlägt, ebenso dadurch widerspottet, daß er den Anlaß zu allem und das andre Moment [der Ruf der Muse oder die Begeisterung] zu einer Albernheit macht, womit denn Gott überflüssig und die Vorstellung einer sichern Weltlenkung eine Torheit wird, der Anlaß aber ein Schalk, der mit Gott ebenso gut wie mit dem Menschen seinen Spaß treibt, so daß das ganze Dasein auf einen Scherz hinausläuft, einen Spaß, ein Silbenrätsel³³⁴.

Daß nur der Anlaß Handlungen bedingt, ist eine Konstruktion des menschlichen Verstandes, eine Verspottung Gottes, Gott wird überflüssig. Den Anlaß absolut setzen bedeutet, die Kontingenz des Handelns ist notwendig Kontingenz. Einen Sinn im Dasein zu entdecken ist daher unmöglich und eine Sinnstiftung, wie sie vom bürgerlichen Selbst vorgenommen wird, eine reine Illusion. Gott spottet des Menschen, indem er dessen Handlungen in der Notwendigkeit verankert. Der Mensch spottet des Gottes, indem er seine eigenen Handlungen seiner eigenen Verstandeskonstruktion von Notwendigkeit unterwirft. Eine Idee verwirklichen zu wollen, ist nach der Konstruktion des menschlichen Verstandes, die den

³³⁴ EOI, S. 254.

Anlaß absolut notwendig setzt, eine Albernheit. Ideen zu haben ist aber abhängig von Gott, ebenso, wie der kontingente Anlaß von der sicheren Weltlenkung durch ein ewiges Wesen abhängig ist. Der Anlaß, *der Schalk*, ist konstruierte Notwendigkeit, die auch Gottes Handlungsfähigkeit und Freiheit umfaßt, daher ist ein Gottesbegriff für den menschlichen Verstand überflüssig. Die Vorstellung von einer sicheren Weltlenkung, einem ewigen Wesen, das über die konkreten Anlässe zu handeln und die Ideen entscheidet, ist *Torheit*, sagt Kierkegaards A.

Aber mit Notwendigkeit ist nicht das Kausalprinzip gemeint. Der Anlaß ist zwar notwendiger Anlaß, aber nicht Ursache des Handelns, der Anlaß selbst wird auch nicht gedacht als ursächlich für die Handlung. Da aber die Handlung ebensowenig durch die Idee verursacht wird, können auch keine Gründe für oder gegen eine bestimmte Handlungsweise angegeben werden. Wann, wo, wie, und weshalb eine Handlung vollzogen wird, bleibt zufällig. Daß aber gehandelt wird, ist notwendig, denn zufällige Anlässe für diese oder jene Handlungen wird es immer geben.

Die Lösung des Kontingenzproblems liegt in der Theorie der Erfahrung. Werden die Begriffe Anlaß und Erfahrung aneinander gekoppelt, liegt folgendes Verhältnis vor: Wenn es keinen Anlaß zur Handlung gibt, werden keine Erfahrungen gemacht. Für eine kalkulierte Steuerung von Prozessen durch ein ewiges Wesen besteht kein Grund. Die intensive Dimension der Erfahrung, das nicht Handeln, die Kontemplation also, bildet den Resonanzboden für *vollständiges Schweben* und *mit dem Dasein Fangball spielen*. Dies ist die einzige Möglichkeit, sich mit der notwendigen Kontingenz zu arrangieren. Da alle Handlungen und alle Erfahrungen notwendigerweise kontingente Handlungen und Erfahrungen sind, und die Sinnhaftigkeit von Handlungen und Erfahrungen eine Illusion ist, ist es existentieller Selbstbetrug, dafür zu halten, daß es irgendein $\tau\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ in der Biographie eines einzelnen Menschen gibt, oder zu verfechten, daß es ein geschichtliches $\tau\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ für die gesamte Menschheit gibt. Beides sind bloße Konstrukte. Der Einzelne ist ebenso von Gott verlassen, wie die gesamte Menschheit von Gott und der Geschichte verlassen ist.

3. Zur psychologischen Theorie des Ästhetischen

Ein erster Hinweis, daß Kierkegaards Haufniensis im BEGRIFF ANGST eine psychologische Theorie des Ästhetikers entwirft, der laut Selbstkonzeption *aphoristisch* lebt und denkt, findet sich in der Überlegung zu Adam, als Paradigma des natürlichen Menschen, der ebenso wie Don Juan vor aller ethischer Bestimmung existiert. Ein zweiter, noch deutlicherer

Hinweis findet sich in der Identitätsbehauptung. Der Begriff wird hier von Haufniensis synonym verwendet mit Individualität, d.h., das Individuationskriterium ist subjektive Gewißheit und Innerlichkeit. Das Individuationskriterium ist nicht die Selbstreflexion, denn die Selbstreflexion verhindert ein unmittelbares Verhältnis zu sich selbst³³⁵.

Das Komplementärpaar zu Innerlichkeit und Gewißheit bilden Unmittelbarkeit und Reflexion, wobei Innerlichkeit und Unmittelbarkeit und Gewißheit und Reflexion jeweils als Gegensätze verstanden werden. Zugeordnet werden diesen Paaren Wirklichkeit und Unwirklichkeit, so daß sich folgende Struktur ergibt: Innerlichkeit und Gewißheit haben Wirklichkeit, und Unmittelbarkeit und Reflexion sind unwirklich. Das heißt: Der natürliche Mensch, Don Juan und Adam existieren unmittelbar. Ihr Begehren, ihr Denken richtet sich auf Äußeres, sie reflektieren nicht sich selbst noch ihr Denken, deshalb ist ihre Existenz eine unwirkliche Existenz, wobei Unwirklichkeit im Sinne des noch nicht Wirklichen, des Zukünftigen zu verstehen ist. Innerlichkeit, Gewißheit und die einzige Wirklichkeit, die es gibt, nämlich die subjektive, kann nur durch eine Fortwendung von der Reflexion erreicht werden. Sowohl Reflexion auf Äußeres als auch die Selbstreflexion führt nicht zur inneren Gewißheit, sondern in eine unendliche Spirale, die *schlechte Unendlichkeit* bei Kierkegaard. Die Selbstreflexion ebenso das Erreichen der Innerlichkeit ist Willensakt, respektive eine Selbsttätigkeit des Individuums. *Wo das Ausbleiben der Innerlichkeit durch einen Mechanismus zustande käme, ist alles Reden davon vergebliche Mühe*³³⁶. Erreicht das Individuum die Innerlichkeit nicht, bleibt es schuldig, bleibt es sündhafter natürlicher Mensch, Adam, und Ästhetiker, Don Juan oder Faust.

Die Theorie von der allgemeinen menschlichen Schuld, behauptet Haufniensis, kann nicht ohne eine Erklärung der Erbsünde, nicht ohne eine Erklärung des natürlichen Menschen und nicht ohne eine Erklärung des natürlichen Menschen und seines Verhältnisses zur Erbsünde auskommen. Die Erbsünde des Menschen besteht weder in der Geschlechtlichkeit noch im Brudermord. Kierkegaards Haufniensis sagt an keiner Stelle, worin denn diese Erbsünde besteht, er setzt voraus, daß dieses bekannt ist, nämlich daß der Mensch durch seine Hypertrophie schuldig und sündig wurde. Durch das ungehorsame Essen vom Baum der Erkenntnis machte sich Adam Gott gleich, d.h., er fiel aus dem Naturzustand der Unschuld heraus und konnte zwischen gut und böse unterscheiden, was bis dahin, dank Adams Unschuld, nur Gott vorbehalten war. *Wofern ein Einzelner ganz und gar vom Geschlecht abfallen könnte, so würde sein Abfall zugleich das Geschlecht ganz anders bestimmen, wohingegen die Art, falls ein Tier von der Art abfiele, ganz und gar gleichgiltig dagegen sein*

³³⁵ Vgl., BA, S. 147-148.

³³⁶ BA, S. 149.

würde³³⁷. Adam fiel von seinem Geschlecht ab und gab der Weltgeschichte eine andere Wendung. *Dies hat seinen tiefsten Grund darin, daß – was das Wesentliche in der menschlichen Existenz ist – der Mensch Individuum ist und als solches zu gleicher Zeit er selbst und das ganze Geschlecht, dergestalt, daß das ganze Geschlecht am Individuum teilhat und das Individuum am ganzen Geschlecht*³³⁸. Adam und der Ästhetiker sind beide auf ihre jeweils spezifische Weise natürliche Menschen, unabhängig von ihrem Reflektiertheitsgrad. Fragen der Ethik spielen für sie keine Rolle; vor der ethischen Erkenntnis, d.h., vor dem Sündenfall oder der gesellschaftlichen Normensetzung kann von richtigem oder falschem Handeln nicht die Rede sein.

Aber auch Haufniensis ist aufgrund seiner Methodik dem Ästhetischen verhaftet, denn er argumentiert wissenschaftlich-analytisch, nicht aber metaphysisch oder dogmatisch. Climacus bescheinigt ihm einen dozierenden Stil³³⁹. Seine Thesen, daß Geschichte und Geschlecht sich in ihrem Zusammenhang wechselseitig bedingen, sowie, daß Gesellschaft und Individuum in einem wechselseitigen Bedingungsgefüge stehen, können nur aus einer ästhetischen Erkenntnistheorie abgeleitet werden. Diese Thesen entsprechen in ihrem wissenschaftlich-analytischen Anspruch dem Anspruch der Theorie des Begehrens, der Soziologie der Trauer und der Theorie der Erfahrung des Ästhetikers A.

Haufniensis Anstrengung ist ein Versuch zur Systematisierung des ambulatorischen Treibens des Ästhetikers unter einer empirischen Kategorie, nämlich der Angst. Die Kategorie der Angst wird nicht aus der Sünde, sondern aus dem *Nichts* abgeleitet. Da sie der Sünde nicht voraufgeht, sondern unmittelbar an den Naturzustand der Unschuld gekoppelt ist, beurteilt Haufniensis die Angst als anthropologische Grundkonstante.

3.1 Angst als Zustand

Zielsetzung des *Begriffs der Angst* ist die Ablösung eines Erklärungsansatzes für den Sündenfall durch einen anderen, um zu einer neuen anthropologischen Grundkonstante, der Angst, zu kommen. Den Sündenfall durch concupiscentia, einem Gelüst, zwischen gut und böse unterscheiden zu können und damit Gott gleich zu werden, zu erklären, bedeutet erstens, daß dem Menschen ein ethischer Sinn quasi von Natur aus zugeeignet ist und er somit zweitens von vornherein Gott gleich ist und die Gottgleichheit keine menschliche Hypertrophie sein kann. Wird die concupiscentia verstanden als Gier, ein unter Androhung

³³⁷ BA, S. 25.

³³⁸ BA, S. 25.

³³⁹ Vgl., NSI, S. 264.

von Strafe ausgesprochenes Verbot zu übertreten, wird ein wenn auch nur rudimentäres moralisches Gefühl und die rudimentäre Freiheit, sich dieses Gefühls zu entledigen, vorausgesetzt. Wird aber der Sündenfall mit der Kategorie Angst erklärt, bleibt erstens das Prinzip des unschuldig schuldig Werdens erhalten und zweitens wird das zumindest minimale aktive Handeln des Sündigenden, das in dem Begriff der concupiscentia enthalten ist, verstanden als bloße Passivität, aus dem aktiven Sünder wird der unwissentlich Leidende. Der Ästhetiker oder der natürliche Mensch ist gerade aufgrund seiner Unschuld sündhaft, nicht aufgrund der concupiscentia oder dem Wunsch, Gott gleich sein zu wollen.

Unschuld ist der Zustand vor der Erkenntnis von Gut und Böse, und der Freiheit einer ethischen Entscheidung zwischen beiden. Unschuld ist demnach auch gleich Unwissenheit, daß es Gut und Böse gibt. Im Zustand der Unschuld ist der Mensch eben nicht gottgleich, sondern unwissend. Er weiß nichts von Gut und Böse und er weiß nichts von sich selbst. *Hier ist kein Wissen von Gut und Böse usw.; sondern die gesamte Wirklichkeit des Wissens spiegelt sich in der Angst als das ungeheuerliche Nichts der Unwissenheit*³⁴⁰. Entgegen der Auffassung Rousseaus, daß allein der unschuldige Mensch im Naturzustand ohne Sünde und daher vollkommen glücklich sei, nimmt Haufniensis an, daß der Mensch im Naturzustand Nichts ist, weil er über keinerlei Erkenntnis verfügt. Er weiß nichts, weil er aber gerade nichts weiß, kann er auch nichts entscheiden, er hat keinen äußeren Anlaß für eine Handlung, also kann er auch nicht handeln. Der Sündenfall allein bietet die Bedingung der Möglichkeit, den Zustand der Unwissenheit und Sünde verlassen zu können.

Der Zustand der Unschuld ist von *Ruhe und Frieden*³⁴¹ begleitet. Nun argumentiert Haufniensis aber hegelianisch dialektisch dahingehend, daß ohne die Negation auch die Position nicht gegeben sein kann. Die die Faktizität des Nichts begründende Argumentation läuft über Gegensatzpaare, die in ihrer Kombination eine Struktureinheit bilden. Die eine Hälfte des Paares kann nicht ohne die andere erlebt und begriffen werden. Sobald ein Teil des Paares fortfällt, gibt es den Gegensatz nicht mehr. Sofern als Gegensatz zu Ruhe und Frieden nicht Unfrieden und Streit vorhanden sind, gibt es auch Ruhe und Frieden nicht, ohne Negation kann keine Position behauptet werden. Es ist nichts da, mit dem zu streiten wäre, folgert Haufniensis. Es ist also Nichts, und Nichts wird indirekt bestimmt als Abwesenheit von jeglichen Bestimmungen. *Das Nichts* wird nicht argumentativ eingeführt, sondern einfach benannt³⁴².

³⁴⁰ BA, S. 42.

³⁴¹ BA, S. 39.

³⁴² BA, S. 46.

Soweit kann man die ironische Wendung noch nachvollziehen. Schwieriger wird es mit dem Nachvollzug von Haufniensis Antwort auf die Frage: *Aber welche Wirkung hat Nichts?*³⁴³ Das Nichts *gebiert Angst*³⁴⁴. Haufniensis fragt hier noch nicht nach dem Wesen der Angst, sondern nach ihrer Funktion und kommt zu folgendem Kausalnexus. Ursache der Angst ist das Nichts. Nichts ist abstrakt und unbestimmt. Es liegt, um Groethuysens Argument aus der Unbestimmtheit der Farben aufzunehmen, vor aller Bestimmung. Aus dem Nichts, der Abwesenheit von jeglicher Bestimmung, folgt aber nun nicht nur nicht Nichts oder etwas Beliebigen, sondern etwas ganz Konkretes, das auch konkret bestimmt ist, Angst.

Da Haufniensis sich selbst als Psychologe versteht, – von dem sich Kierkegaard aber durchaus distanziert, – behandelt er die Wirkungsweise und Funktion der Angst und läßt die Frage ihres Wesens und ihrer metaphysischen Existenz offen darausfolgern, daß er Angst als eine psychologische Erfahrungstatsache versteht. Psychologisch nennt Haufniensis seine Theorie, weil sein Hauptaugenmerk vornehmlich den intrapsychischen Implikationen der Angst gilt. Er schließt denn den BEGRIFF ANGST auch folgerichtig mit: *Sobald die Psychologie mit der Angst fertig ist, ist diese abzuliefern an die Dogmatik*³⁴⁵.

3.2 Zur Bestimmung des Begriffs Angst

Angst ist kein unbestimmbares, gleichsam nebulöses Gefühl, das die Individuen überfällt. Angst als Ausgeburt des Nichts ist schon immer da, sie ist kein Gefühl, das kommt und geht, sondern genauso notwendig wie die Sünde, deren Vorbedingung sie ist. Der Begriff Angst ist, nach Haufniensis, nur mittels mehrerer differenter Definitionen präzise zu konkretisieren. *Angst ist eine Bestimmung des träumenden Geistes*³⁴⁶. Diese erste Definition von Angst wird mit dem Argument begründet, daß der Geist neben Leib und Seele ein Drittes ist, das sich zu sich selbst nur als Angst verhalten kann, weil es zu dem Dritten, dem Geist nichts gibt, zu dem er sich verhalten könnte. Traum und Schlaf sind die Zustände in denen das Denken

³⁴³ BA, S. 39.

³⁴⁴ Ebd.

³⁴⁵ BA, S. 169.

³⁴⁶ BA, S. 40. Obige Bestimmung der Angst könnte aber auch so aufgefaßt werden, daß sich ein Individuum ängstigt, ohne zu bemerken, daß es sich ängstigt. Diese letztere Deutung wirft besondere Probleme auf. Sie nähert sich einer psychologischen Position, die voraussetzt, daß es affektive Zustände gibt, die für das Individuum entweder nicht bemerkbar sind oder von ihm nicht richtig beurteilt werden können. Aus dieser durch keine methodisch klare Untersuchung gerechtfertigten Voraussetzung wird gefolgert, daß affektive Zustände ins „Unbewußte“ „verdrängt“ werden und dann als Träume im „Unbewußten“ wieder zum Vorschein kommen. Diesen Verdrängungsmechanismus, erst später von Freud in seiner Theorie des Traumes konstruiert, hat Haufniensis nicht gemeint. Der träumende Geist ist weder mit dem „Unbewußten“ identisch, noch irgendwie in ihm enthalten. Kierkegaards Haufniensis macht keinen Unterschied zwischen Träumen und anderen mentalen Prozessen. Sie gehören beide zum Geist. Der Geistbegriff ist hier ziemlich weit gefaßt und umfaßt nicht nur sogenannte bewußte Denkakte.

suspendiert ist. Der *träumende Geist* wird als eine Art Protodenken definiert, das im Zustand der Unschuld, konfrontiert mit dem Nichts, denn es kann nur Nichts denken, notwendigerweise angstbesetzt ist.

*Angst ist eine sympathetische Antipathie und eine antipathetische Sympathie*³⁴⁷. Mit dieser *dialektischen Zweideutigkeit*³⁴⁸ wird die widersprüchliche emotionale Wirkungsweise der Angst angesprochen. Zur Begründung dieser Definition genügt Haufniensis der Verweis auf den allgemeinen Sprachgebrauch. Angst kann etwas ambivalent Erfahrenes sein, sie ist nicht notwendig mit einer Emotion verbunden, die das Individuum dazu bewegt, Angst zu vermeiden. Im Gegenteil, Angst als die Art Nervenkitzel, die bestimmte „Kicks“ verschafft, kann durchaus gesucht werden. Das Stichwort hierzu wäre Angstlust und die ist nicht so sehr zweideutig, wie Haufniensis behauptet. *Sympathetische Antipathie* und *antipathetische Sympathie* sind tautologische Begriffe, die Haufniensis hauptsächlich deswegen einander gegenüberstellt, damit verdeutlicht werden kann, daß der Begriff der Angstlust, trotz seiner Eindeutigkeit von zwei unterschiedlichen Perspektiven aus bestimmt werden kann, nämlich auch als Lustangst.

*Die Angst, welche in der Unschuld gesetzt ist, ist denn fürs erste keine Schuld, zum andern ist sie keine beschwerliche Last, kein Leiden, welches sich nicht in Einklang bringen ließe mit der Seligkeit der Unschuld*³⁴⁹. Die Verknüpfung von Angst und Unschuld, Haufniensis Auffassung, daß Angst weder Schuld sein kann, noch aus Schuld herrühren kann, leuchtet ein, wenn man berücksichtigt, daß Haufniensis Angst als vor aller Schuld vorhanden ansiedelt. Für den zweiten Teil dieser Definition von Angst dient als Argument der Verweis auf kindliches Verhalten, das durch unmittelbare Emotionalität gekennzeichnet ist. In der Tat, sowohl Angst als auch Angstlust, lustvolle Angst, sind transitorische Emotionen, die nicht als dauerndes Angst Erleiden auftreten müssen. Angstlust oder Lustangst werden auch nicht notwendig als etwas Unangenehmes bewertet, sondern zuweilen eher als angenehm empfunden.

Ab der vierten, der folgenden Definition des Begriffs Angst wechselt Haufniensis Begründung, weshalb die Angst Grundlage der Verfaßtheit des natürlichen Menschen ist, von der Anthropologie zur Metaphysik. Hergestellt wird eine Differenz zwischen der Analyse des Begriffes Angst und dem Begründungszusammenhang für das Verhältnis von Ethik und Metaphysik einerseits und Sünde und Dogmatik andererseits. Die vierte Definition begründet die Differenz zwischen Furcht und Angst. Furcht ist negative Hoffnung auf etwas

³⁴⁷ Ebd.

³⁴⁸ Ebd.

³⁴⁹ Ebd.

Bestimmtes, *wohingegen Angst die Wirklichkeit der Freiheit als Möglichkeit für die Möglichkeit ist*³⁵⁰. Die Begründung dafür, daß *Angst als eine fremde Macht*³⁵¹ empfunden wird, – es handelt sich dabei um die fünfte Definition, – mag sein, daß die Angst zwar keine *fremde Macht* ist, aber daß sie allerdings dem sich Ängstigenden dennoch als solche vorkommt. *Angst bedeutet nunmehr zweierlei. Die Angst, in welcher das Individuum durch den qualitativen Sprung die Sünde setzt und die Angst, welche mit der Sünde hineingekommen ist und hineinkommt, und die insofern auch quantitativ in die Welt kommt, jedes Mal, wenn ein Individuum die Sünde setzt*³⁵². Aus dieser sechsten Definition folgert Haufniensis, daß es eine Differenz zwischen subjektiver und objektiver Angst gibt. Die subjektive Angst ist die *in der Unschuld des Einzelnen vorhandene Angst*, die objektive der *Widerschein der Sündigkeit der Generation in der ganzen Welt*³⁵³. Streng genommen wird keine der genannten Definitionen bewiesen. Für eine Theorie der Befindlichkeit des ästhetisch-intellektuell Denkenden und Lebenden sind theorieintern psychologische Argumente ausreichend, sofern der Analysierende, Haufniensis, selbst ästhetisch-intellektuell denkt.

Zusammenfassend läßt sich zu den Ausführungen Haufniensis zum Begriff Angst Folgendes sagen: Angst ist ein bewußter Zustand, der nicht empfunden wird als ein vom Angst Empfindenden selbst ausgelöster Zustand. Die Affekte Behagen und Unbehagen werden ebenfalls als etwas dem Individuum Äußerliches aufgefaßt, auf das es selbst keinen Einfluß hat. Angst wird in einem zweiten Schritt metaphysisch definiert als *Schwindel der Freiheit*³⁵⁴, dessen Ursache der Blick in den Abgrund und das Anerkenntnis der Tatsache ist, daß da ein Abgrund ist. Dieser Abgrund ist durch zwei Dinge bestimmt, durch das zukünftige Unbekannte und durch die Freiheit, wobei Zukunft als erster Ausdruck und Möglichkeit des Ewigen, das erfahren wird. Freiheit als Möglichkeit des menschlichen Geistes drückt sich ebenfalls als Angst aus.

Angst ist der Zustand, der aus dem physischen Erleben des Paradoxons herrührt. Zukünftiges und Angst werden durch die Denkfigur des *träumenden Geistes* in der *Unschuld* miteinander verknüpft. Die zeitliche Möglichkeit des Geistes ist Freiheit. Diese Behauptung wird in zwei Schritten begründet. Erster Schritt in der Argumentation ist, der menschliche Geist soll die Leib/Seele-Synthesis setzen, vor dieser Setzung empfindet das Individuum Angst als Angst vor der eigenen Freiheit. Der zweite Schritt ist, daß Freiheit als Möglichkeit vor der

³⁵⁰ Ebd.

³⁵¹ BA, S. 41.

³⁵² BA, S. 53.

³⁵³ BA, S. 56.

³⁵⁴ Vgl., BA, S. 60-61.

Möglichkeit der Ewigkeit verschwindet, was ebenfalls im Individuum Angst erzeugt. *Das Mögliche entspricht ganz und gar dem Zukünftigen. Das Mögliche ist für die Freiheit das Zukünftige, und das Zukünftige ist für die Zeit das Mögliche. Beiden entspricht im individuellen Leben Angst*³⁵⁵. In dieser ästhetischen Psychologie ist das Individuum existentiell frei, Sartre wird später sagen, zur Freiheit in einer kontingenten Welt verdammt. Das logische Zwitterwesen Paradoxon entspricht dem Affekt der Angst, der von Haufniensis psychologisch betrachtet wird. Ästhetische Psychologie ist zwar einerseits eine Theorie über den Ästhetiker, aber andererseits eine, die selbst mit der Paradoxie operieren muß. Daher hat sie zwar den Status einer Metatheorie innerhalb der ästhetischen Theorie, weist aber über diese ästhetische Theorie nicht hinaus. Kierkegaards Haufniensis entwickelt zwar eine Sündenlehre auf der Grundlage der anthropologischen und metaphysischen Theorie der Angst, aber eine ethische Theorie des Ästhetischen entwickelt er nicht.

4. Das Transitorische an am ästhetischen Denken

*Wer durch die Angst gebildet wird, er wird durch die Möglichkeit gebildet, und erst wer durch die Möglichkeit gebildet wird, wird gebildet nach seiner Unendlichkeit*³⁵⁶. Angst ist das auslösende Moment für das Individuum, sich von zeitlicher Gebundenheit und der schicksalhaft empfundenen Kontingenz der Wirklichkeit fortzuwenden, die aus der unbeeinflußbaren möglichen Zukunft hervorbricht. Die Ungewißheit der Zukunft aber erzieht das Individuum dazu, so Haufniensis, sich dieser Zukunft gegenüber nicht stoisch zu verhalten wie es die ästhetische Denkweise empfiehlt. Das Individuum, wenn es denn Angst als Existenzkategorie erkannt und erfahren hat, kann sich von dieser Angst nur durch den Glauben befreien. Um welche Art des Glaubens es sich handelt, läßt Haufniensis allerdings offen.

*Das Schicksal im äußerlichen Sinne, seine Wendung, seinen Niederbruch kann solch eine Individualität nicht fürchten; denn die Angst in der Seele hat allbereits selbst das Schicksal gebildet und ihr alles fortgenommen, was irgendein Schicksal fortnehmen kann*³⁵⁷. Schicksalhafte Angst hat der Mensch, sofern er nicht glaubt. Diese Aussage hat durchaus erkenntnistheoretischen Wert. Es geht dabei nicht um einen Glauben im Sinne eines Gottesglaubens. Was nicht bewiesen werden kann, muß streng genommen geglaubt werden. Wem soll man nun also glauben, der ästhetischen Theorie und ihrem Angebot der nicht-

³⁵⁵ BA, S. 93.

³⁵⁶ BA, S. 162.

³⁵⁷ BA, S. 166.

bürgerlichen Aquieszenz oder Haufniensis und seiner Analyse des Ästhetischen unter Verwendung der Methodik des Ästhetischen selbst – der wissenschaftlichen Analyse?

Transitorität des ästhetischen Denkens kann nur aus der ästhetischen Theorie selbst kommen, nicht aus der Psychologie ihrer Theorie. Ästhetische Theorie beschäftigt sich mit Metaphysik und Anthropologie oder zumindest mit Empirie. Und ist Subjektivität, Innerlichkeit, tatsächlich eine an ein legendäres Ereignis gekoppelte empirische, psychische vorfindliche Gegebenheit, wie Haufniensis es versucht plausibel zu machen? Oder ist es nicht schlicht eine weitere Kierkegaardsche Ironie, anstelle an ein ebenso legendäres Bewußtsein, wie dasjenige Hegels, an den Sündenfall anzuknüpfen? Das schlechthin Andere ist als Konstrukt der Negation ebensowenig zwingend wie das Andere, über das sich nicht mehr sagen läßt, als daß es als Negation das Bewußtsein zwingt, sich selbst gegenüber zu treten.

Wissen können oder glauben müssen, hier entscheiden zu wollen bedeutet, nicht nur zu fragen, gibt es ein Differenzkriterium, um Wissen von Glauben zu unterscheiden, sondern es bedeutet, dieses Differenzkriterium zu kennen. Aber, welches ist es? Die Erfahrung ist es nicht, denn Erfahrung lehrt nichts, weil keine Erfahrungen gemacht werden können. Angst ist es auch nicht, denn sich ängstigend kann das Individuum seiner selbst inne werden, aber das ist eine höchst unvollkommene Art von Wissen, nämlich bloße Gewißheit. Jemand der seiner selbst in dieser Art gewiß ist, hat nur seine eigene Gewißheit aber keinerlei Wissen von etwas. Welches Wissen von etwas kann man denn haben? Wenn es kein Wissen des Bewußtseins ist noch des Selbstbewußtseins, welche Sorte von Wissen ist Wissen in Kierkegaards Sinn, und wie kann es gewußt werden?

Da Haufniensis, folgt man Kierkegaard, diese Fragen an die Dogmatik übergibt, ohne sie beantworten zu können, folgen wir jetzt Kierkegaards Metaphysiker und lassen Haufniensis allein mit seiner Angst. Er ist der Psychologe, wir nicht. Wir wollen wissen, was es zu wissen geben kann und ob es überhaupt etwas zu wissen gibt, neben den Theorien über unsere Befindlichkeiten. A propos Differenzkriterium, um Wissen und Glauben zu unterscheiden, wie weit reicht eigentlich unser Verstand? Ist dies eine Frage, die überhaupt verstandesmäßig zu beantworten ist? Dies fragend, gibt Kierkegaard die Kantische Frage nach dem Wissen zugunsten der Frage nach dem Sollen als nicht beantwortbare Frage auf. Innerhalb einer ästhetischen Theorie können metaphysische Fragen nur unzureichend gestellt und daher nur unzureichend beantwortet werden. Die Frage bleibt, zu welchen Ergebnissen kommt Kierkegaard hinsichtlich ethischer Fragen und den sich ihnen anschließenden Überlegungen? Aus der Sicht des Ästhetikers stellt sich die Frage nicht, aus der Sicht der dogmatischen Sündenlehre ebensowenig. Zur Beantwortung metaphysischer Fragen bedarf es einer anderen

Form von Theorie, der Ethik oder aber der Ontologie. Kierkegaard wechselt den Theorierahmen und das Pseudonym und wendet sich genuin ethischen Fragen zu.

Kapitel 2 Zur Rekonstruktion ethischen Denkens

1. Zur Theorie der ethischen Existenz

Haufniensis nimmt eine erste theoretische Bestimmung des Verhältnisses von Sünde und Ethik vor, auf seinen Begriff von Ethik beziehen sich später Climacus und Anti-Climacus³⁵⁸. Haufniensis unterscheidet zwei Ethiken, eine ideale Ethik 1 als Maßstab für eine nicht erfüllbare Norm und eine Ethik 2. Bezogen auf diese erste Ethik sind Ethik und Gesetz analog. Beides, Moralvorschriften und Gesetze, sind Instanzen zur Normierung in einer bürgerlichen Welt, in der es mehr auf ein ethisches Urteil über das Denken und Handeln statt auf die Produktion von dieser Norm angemessenem Denken und Handeln ankommt. Von dieser Ethik unterscheidet Haufniensis eine zweite Form der Ethik, ausgehend von der Wirklichkeit des Einzelnen, die von Climacus als einzig mögliche Ethik bestimmt wird. Über die Differenz zwischen Ethik 1 und Ethik 2 urteilt Haufniensis: *Man sieht leicht den Unterschied der Bewegung, und daß diejenige Ethik, von der wir jetzt reden, einer anderen Ordnung der Dinge zugehört. Die erste Ethik strandete an der Sündigkeit des Einzelnen. Also weit davon, daß diese erklärt werden konnte, mußte die Schwierigkeit sogar größer und ethisch rätselhafter werden, sofern die Sünde des Einzelnen sich ausweitete zur Gesamtsünde des Geschlechts. Nun kam die Dogmatik und half mit der Erbsünde. Die neue Ethik setzt die Dogmatik voraus und mit ihr die Erbsünde, und erklärt nun aus ihr die Sünde des Einzelnen, während sie zur gleichen Zeit die Idealität als Aufgabe stellt, jedoch nicht als Bewegung von oben herab, sondern von unten hinauf*³⁵⁹.

Zu existieren bedeutet, so Kierkegaards Climacus, ein *Kind vom Unendlichen und Endlichen vom Ewigen und Zeitlichen erzeugt und daher beständig strebend*³⁶⁰ zu sein. In der Formulierung, daß die ethische Existenz *unendlich an der Ewigkeit interessiert* ist, wird das Gemeinte angedeutet, nämlich, daß nicht die Beobachtung psychischer Vorgänge im Zentrum von Climacus' Überlegungen steht, sondern daß stattdessen die Theorie einer Seinsweise entwickelt wird. Irreführend wäre, diese Stelle religiös oder christlich zu lesen, nämlich, daß ein Individuum fortwährend an seinem eigenen Seelenheil interessiert sei. Unendlich an der Ewigkeit interessiert zu sein, hat gerade hier keine christlich metaphorische Bedeutung. Nicht Christ zu werden ist das Ziel ethisch existentiellen Denkens, denn ethisches Denken ist weder religiöses, geschweige denn christliches Denken. Climacus merkt

³⁵⁸ BA, S. 13-21.

³⁵⁹ BA, S. 14.

³⁶⁰ NSI, S. 85.

dies an mehreren Stellen selbst an. Eine dieser Stellen, auf ihn selbst bezogen, sei hier zitiert: *Der ich doch weder ein religiöser Redner noch ein Religiöser bin, sondern nur ein humoristisch experimentierender Psycholog*³⁶¹.

Nur klärt dies auch noch nicht gänzlich, was denn unter ethischer Existenz zu verstehen ist. Dazu ist es erstens nötig, den Unterschied zwischen ewiger Dauer und Außerzeitlichkeit zu bedenken und zweitens den Begriff des Interesses genauer zu bestimmen. Erstens, ewige Dauer bezeichnet einen historischen Begriff, Außerzeitlichkeit einen ahistorischen. Beide entziehen sich als rein gedankliche Konstrukte der unmittelbaren Anschauung, bezeichnen aber die Perspektive, unter der dieselben Gegenstände kategorisiert werden, nämlich einmal in ihrem historischen Kontext und einmal in ihrem nicht historischen, sondern systematischen Kontext. Ewigkeit hat hier die Bedeutung der aeternitas, wie Spinoza sie versteht. Zweitens, inter esse, die Existenz zwischen Geschichte und System ist das fatum der ethischen Existenz. Einerseits physisch an das Denken und Sein in Raum und Zeit gebunden zu sein, andererseits aber einen Begriff des Systematischen unabhängig von Zeit und Raum zu haben, bedeutet, danach zu streben, diesen Begriff nicht nur als möglichen Begriff zu erkennen, sondern diesen Begriff als Ordnungskategorie zu begreifen. Das kann, so Climacus, jedoch nicht gelingen. Die Gewißheit, es gebe zeitunabhängige Wahrheiten, bleibt versagt, d.h., zeitunabhängige Werturteile sind unmöglich. Insofern ist ethisches Denken ethisch, als es erkennt, daß nur ethisch gehandelt, nicht aber universell ethisch geurteilt werden kann. Daher, schließt Kierkegaards Climacus weiter, ist es auch unmöglich, Handlungen eines Dritten hinsichtlich ihrer Moralität zu beurteilen oder ihn zu veranlassen, ethisch richtig zu handeln.

1.1 Probleme des Existenzbegriffes

Ewige Dauer ist eine Kategorie innerhalb der Kategorie der Zeitlichkeit mit einem Anfang aber ohne ein Ende. Wäre mit Ewigkeit ewige Dauer gemeint, wäre die Behauptung von Climacus, die Existenz sei ein Sein zwischen Zeitlichkeit und Ewigkeit, nicht sinnvoll. Zeitlichkeit und Ewigkeit sind aber offenbar kontrastiv gedacht, also kommt als mögliche Deutung der Kategorie der Ewigkeit nur Zeitunabhängigkeit in Betracht. Zeitunabhängigkeit ist aber kein historischer, sondern ein systematischer Begriff.

Menschliche Existenz hängt zwischen der physikalischen Welt und der Metaphysik. Zeitlichkeit ist immer auch Geschichtlichkeit. Prozesse laufen innerhalb des Raum-Zeit-

³⁶¹ NSII, S. 191. Vgl. auch S. 333 und NSI, S. 15.

Kontinuums ab, ob reversibel oder irreversibel ist dabei gleichgültig. Sachverhalte und Dinge sind zeitlicher Dauer unterworfen. Zeitunabhängig sind demnach nur solche Sachverhalte oder Dinge, die nicht historisch begriffen, sondern systematisch begriffen werden, d.h., die solche Sachverhalte sind, die keiner Veränderung unterworfen sind und die sich der Anschauung entziehen³⁶².

Zeitlich veränderbare Prozesse, Sachverhalte und Dinge müssen sich experimentell oder physikalisch nachweisen lassen, sonst wäre unbestimmbar, wie oder ob sie sich überhaupt verändern. Allerdings läßt sich der Schluß nicht ziehen, daß Prozesse, Sachverhalte und Dinge, die sich im Beobachtungszeitraum nicht verändern und am Beobachtungsort verbleiben, nicht zeitlich sind. Allein die Tatsache, daß sie innerhalb von Raum und Zeit vorkommen, macht sie zu zeitlichen Prozessen, Sachverhalten und Dingen.

Zwischen Zeitlichkeit und Zeitunabhängigkeit zu unterscheiden, macht aber nur unter folgenden Voraussetzungen Sinn. Es müssen zumindest Prozesse, Sachverhalte oder Dinge denkbar sein, die zeitunabhängig sind. Prozesse, Sachverhalte und Dinge, die zeitlich sind, also mindestens einen Beginn und Dauer haben, müssen von zeitunabhängigen unterschieden werden können. Es muß dann ein Unterscheidungskriterium geben, das erlaubt, diese Unterscheidung mit Gewißheit treffen zu können.

Ein solches Unterscheidungskriterium aufzustellen, kommen drei Weisen in Betracht. Eine erste Weise ist, als Garantieinstanz für Zeitunabhängigkeit eine extramundane Macht anzunehmen, deren Existenz allein bereits zeitunabhängig ist und in ihrer Zeitunabhängigkeit ihr eigenes Unterscheidungskriterium bildet. Diese Lösung, von Anti-Climacus in der KRANKHEIT ZUM TODE vorgeschlagen, ist aber selbst für ein religiöses Individuum problematisch. Darauf wird in folgendem Kapitel 3 dieses Teils einzugehen sein.

Die zweite Weise wird von Climacus in den BISSEN und in der NACHSCHRIFT diskutiert. *Lessing hat gesagt, daß zufällige geschichtliche Wahrheiten nie Beweis für ewige Vernunftwahrheiten werden können; sowie, daß der Übergang, wodurch man auf eine geschichtliche Nachricht eine ewige Wahrheit gründen will, ein Sprung sei*³⁶³. Climacus kommt zu dem Schluß, daß das Wissen um die Existenz sowohl zeitlicher als auch zeitunabhängiger Prozesse, Sachverhalte und Dinge nicht nur epistemologisch, sondern auch ontologisch von den Dingen selbst her eingeschränkt ist. Aus der Kontingenz sowohl epistemologischen Wissens als auch ontologischer Gegebenheiten entsteht, so erklärt

³⁶² Daß die Definition der Existenz im Lessingkapitel in der NS steht, ist nicht zufällig. Das Lessingkapitel ist der Interpretation der Spinozabriefe Jacobis gewidmet. Der Existenzbegriff wird gegen Spinozas sub specie aeternitatis entwickelt.

³⁶³ NSI, S. 86.

Climacus, das ethische Paradoxon. Existenz ist zeitabhängig und zeitunabhängig zugleich. *Die Unendlichkeit und die Ewigkeit sind das einzige Gewisse, aber indem es im Subjekt ist, ist es im Dasein und der erste Ausdruck dafür ist seine Trüglichkeit und dieser ungeheure Widerspruch, daß das Ewige wird, daß es entsteht*³⁶⁴. Das Unterscheidungskriterium für Climacus ist die Veränderung selbst, die das Verhältnis der Existenz zu Zeitlichkeit und Zeitunabhängigkeit bestimmt. *Das existenzielle Subjekt ist ewig, aber als existierend ist es zeitlich*³⁶⁵.

Zeitunabhängig sind ideale Prozesse, Sachverhalte und Dinge, nicht in platonischem Sinne der Idee, sondern in logischem Sinne. Climacus' Kritik an Hegel bezieht sich gerade darauf, daß Hegels "Wissenschaft der Logik" sich auf ein dynamisches Prinzip bezieht, und einen wesentlichen Fehler beinhaltet, daß nämlich das Verhältnis von Position und Negation ein dynamisches Moment sei, das mechanisch einen Qualitätssprung hervorbringe. Climacus hält dagegen und gegen Descartes. *Vom Denken aufs Dasein zu schließen, ist also ein Widerspruch; denn das Denken nimmt gerade umgekehrt vom Wirklichen das Dasein fort und denkt es, indem es das Wirkliche aufhebt, indem es das Wirkliche in die Möglichkeit übersetzt*³⁶⁶. Logische Systeme sind der Zeit und der Dynamik enthobene Systeme, an denen die Existenz durchaus Anteil hat. Das Dasein, dem die Existenz auf der anderen Seite zugehörig ist, jedoch ist der Dynamik nicht enthoben. Das Denken, das die Wirklichkeit *in die Möglichkeit* übersetzt, bezieht sich in sich selbst relational zu sich selbst, aber nicht unbedingt reflexiv auf seine eigene Aktualität. Systematisches Denken kann nur mit sich selbst beschäftigt sein. Daß aus Wirklichkeit Möglichkeit wird, ist die Umkehrung der Kontingenz, daß aus Möglichkeiten ohne Kausalität Wirklichkeiten werden. Ist die Wirklichkeit kontingent, wird die Möglichkeit notwendig.

Nun ist die Existenz aber keine abstrakte Größe, sondern konkretes Dasein³⁶⁷, in dem die menschliche Existenz nur konkret sich als Existierendes erfahren kann. *Das ist nämlich nicht Sein in demselben Sinne, wie eine Kartoffel ist, aber auch nicht in demselben Sinne, wie die Idee ist. Die menschliche Existenz hat Idee in sich, ist aber doch nicht Idee-Existenz*³⁶⁸. In seiner Konkretheit ist der Mensch beobachtbar veränderlich, aber nicht mechanisch, sondern seine Veränderung hat ein Ziel, die Zeitunabhängigkeit, oder, im christlichen Sinne, die ewige Seligkeit zu erreichen. Da Existenz aber nicht den Übergang von Zeitlichkeit und Zeitunabhängigkeit markiert, sondern ein explizites Dazwischensein, erfordert es einen

³⁶⁴ NSI, S. 74.

³⁶⁵ Ebd.

³⁶⁶ NSII, S. 18.

³⁶⁷ Vgl., NSI, S. 111.

³⁶⁸ NSII, S. 33.

Entschluß, diese ewige Seligkeit erreichen zu wollen. Das genau macht die *Not*³⁶⁹ des Menschen aus. Climacus faßt Zeitlichkeit und Zeitunabhängigkeit als gegebene Zustände auf, die das existierende Individuum kontingent bestimmen, so daß es sich zu einem Entschluß durchringen muß, will es dieser Kontingenz entgehen. Climacus sieht für den Existierenden nur einen Ausweg aus dieser widersprüchlichen Situation, nämlich subjektiv zu werden.

Zeitlichkeit und Zeitunabhängigkeit sind im ethischen Denken die beiden Pole, die die Kontingenz der Existenz, d.h. konkret des Existierenden, ausmachen. Wäre er rein zeitlich bestimmt, wäre er kontingent und frei. Da er aber die Gesetze der Logik als Idealität erkennt, erkennt er, daß sie sein Denken bestimmen. Zwischen dynamischer Freiheit und notwendiger Bestimmtheit ist er weder das eine noch das andere. Er kann aber den *salto mortale* nicht vollziehen, denn eben weil er die Faktizität der Kontingenz und Bestimmtheit seines Existierens begreift, bleibt ihm nur der Ausweg in die Subjektivität. Mehr kann er nicht erreichen.

Es gibt eine dritte Weise, ein Unterscheidungskriterium und damit eine Lösung für das Problem der Zeitabhängigkeit und Zeitunabhängigkeit der Existenz zu erhalten, gegen die Climacus implizit und explizit argumentiert. Diese wesentliche andere Weise ist, die Existenz nicht als inter esse von Zeitlichkeit und Zeitunabhängigkeit zu verstehen, sondern so zu verstehen, daß sie sowohl zeitliche als auch zeitunabhängige Anteile aufweist, ohne sie indessen als Synthese aus Zeitlichkeit und Zeitunabhängigkeit aufzufassen, wie es in der Theorie von der Identität von Denken und Sein geschieht. Bei dieser anderen Auffassung des inter esse handelt es sich nicht um die von Climacus in der NACHSCHRIFT attackierte Theorie der Identität von Denken und Sein, in der die Differenz von Denken und Sein, die gerade das Problem der Existenz ausmacht, nicht berücksichtigt sein kann.

Climacus' Problem ergibt sich aufgrund der Einteilung Leib/Seele und Geist. Geist ist Idealität, ist Denken. In dieser Dichotomie werden Leib und Seele als finit, der Geist aber als infinit aufgefaßt. Da Existenz nun aus beiden besteht, ergibt sich ein Dilemma für die Existenz, sie kann weder das eine noch das andere vollständig sein. Es gibt, anders als in Anti-Climacus religiöser Theorie, in Climacus' Schriften keine Theorie, in der Denken und Sein miteinander so vereinbart werden können, daß dieses Dilemma nicht auftritt, daß die Existenz nicht entweder veränderlich oder unveränderlich sein muß.

Eine solche Theorie aber wird von Spinoza mit der in der Substanz verankerten Parallelität der Attribute des Denkens und der Ausdehnung vorgestellt. Im Vorgriff auf eine

³⁶⁹ NSII, S. 1.

ausführlichere Darstellung von Spinozas ontologischer Position soll hier nur auf eine mögliche andere Lösung des Existenzproblems Climacus' hingewiesen werden.

Die Attribute der Substanz, *res cogitans* und *res extensa*, wie auch die Substanz selbst sind infinit. *Deus, sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam & infinitam essentiam exprimit, necessario existit*³⁷⁰. Modi dagegen, die sowohl der *res extensa* als auch der *res cogitans* zugehörig sind, sind finit. Damit ist aber Climacus' Problem noch nicht gelöst, denn die Existenz ist sowohl finit als auch nicht finit. Auf der Ebene Substanz, Attribut läßt sich Climacus' Problem ebensowenig auflösen. Spinoza selbst sieht dieses Problem von Infinität und Finalität ebenfalls und löst es weder auf der Ebene des finiten noch des infiniten Intellekts noch auf der Ebene der *mens*, sondern in drei weiteren logischen Schritten auf.

*Mens nihil imaginari potest, neque rerum praeteritarum recordari, nisi durante Corpore*³⁷¹. Den Inhalt dieses Satzes als Behauptung einer Identität von Denken und Sein zu deuten, ist nach den vorausgegangenen Überlegungen Spinozas nicht möglich. Er drückt statt dessen die Differenz zwischen Körper und Geist aus, denn dasjenige, was den Körper betrifft, betrifft gleichzeitig auch den Geist, aber nur, weil für Körper und Geist dieselben Naturgesetze gelten, nicht, weil sie eine von den Naturgesetzen unabhängige Bindung aneinander hätten. Die beiden folgenden Lehrsätze unterstreichen und erläutern die Differenz von Körper und Geist, – oder von Denken und Sein, – nicht aber deren Identität.

*In deo tamen datur necessario idea quae huius et illius corporis humani essentiam sub aeternitatis specie exprimit*³⁷². Diese „tolle“ Hypothese kann als onto-theologischer Satz gelesen und damit fehlgedeutet werden. Spinoza selbst erklärt sie so: Naturgesetzlichkeit bestimmt notwendig Art und Weise der Existenz³⁷³ wie auch Funktionalität des menschlichen Körpers. Diese Art und Weise der Existenz wie auch die Funktionalität des Körpers wird nur adäquat verstanden, wenn sie durch die Naturgesetzlichkeit selbst verstanden wird. Die Naturgesetzlichkeit selbst unterliegt keiner Veränderung. In den Naturgesetzen selbst ist notwendig eine Art Bauplan, eine Konzeption, zur wiederholten Verwendung des menschlichen Körpers angelegt.

³⁷⁰ E 1 LS 11. *Gott oder die Substanz von unwandelbaren unbegrenzten Attributen, deren jedes seine ewige und unbegrenzte Essenz ausdrückt, existiert notwendig.*

³⁷¹ E 5 LS 21. *Der Geist vermag sich weder etwas vorzustellen, noch sich vergangener Dinge zu erinnern, wenn nicht während der Dauer des Körpers.*

³⁷² E5 LS 22. *In Gott aber ist notwendig eine Idee gegeben, die die Essenz eines x-beliebigen menschlichen Körpers unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit ausdrückt.*

³⁷³ Unter Existenz ist hier nicht Kierkegaards Begriff von Existenz zu verstehen, sondern nur, daß etwas wirklich vorhanden ist.

*Mens humana non potest cum corpore absolute destrui, sed eju aliquid remanet quod aeternum est*³⁷⁴. Daß der menschliche Geist infinite Anteile hat, scheint zunächst eine der Spinozanischen Methode *more geometrico* widersprechende Behauptung zu sein. Menschlicher Geist sei im Gegensatz zum menschlichen Körper sowohl finit als auch infinit. Spinoza scheint auf einer anderen Ebene dasselbe Problem wie Climacus zu haben und auch eine analoge Lösung für dieses Problem anzubieten. Aber der folgende Lehrsatz mit der anschließenden *demonstratio* beinhaltet den Ansatz zur Lösung von Climacus' Problem. *Mens nostra, quatenus se, & Corpus sub aeternitatis specie cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessario habet, scitque in Deo esse, & per Deum concipi*³⁷⁵. Alle Naturgesetze sind in jedem Fall zeitunabhängig gültig, unabhängig davon, ob sie uns jetzt oder in Zukunft vollständig bekannt sein werden oder nicht und unabhängig davon, ob wir von ihnen eine wahre Idee haben. Unter dem Gesichtspunkt der universellen Gültigkeit der Naturgesetze, – *sub specie aeternitatis* –, kann der Geist seine und des Körpers Funktionsweise erkennen. Erkennt er dies, erkennt er gleichzeitig die Universalität der Naturgesetzlichkeit, und ist damit gewiß, daß sein Geist und sein Körper, wie Körper überhaupt, der Naturgesetzlichkeit unterliegen, und er nur ein Verständnis seiner selbst und seines Körpers aufgrund des Verstehens der Naturgesetze erlangen kann. So läßt sich auch Kierkegaards Begriff des Existierens denken, ohne daß dabei von einer Identität von Denken und Sein ausgegangen werden muß.

1.2 Zur problematischen Identität von Denken und Sein

Die Ablehnung des Satzes von der Einheit des Denkens und des Seins als Weise zur Bestimmung menschlicher Existenz in der NACHSCHRIFT liegt in der Überlegung begründet, daß *die systematische Idee das Subjekt-Objekt, die Einheit von Denken und Sein ist; Existenz dagegen ist gerade die Trennung*³⁷⁶. Diese Einheit ist eine dialektische Einheit. Eine Einheit kann aus Mehrerem voneinander Unterschiedenem bestehen. Somit wäre eine Einheit von Denken und Sein unproblematisch, Subjekt und Objekt sind voneinander unterschieden. Gegen die Einheit einer Unterscheidung könnte Climacus eigentlich nichts einwenden. Aber

³⁷⁴ E5 LS 23. *Der menschliche Geist wird nicht mit dem Körper absolut zerstört, sondern es bleibt etwas übrig, das ewig ist.*

³⁷⁵ E5 LS 30. *Unser Geist insofern er sich und den Körper unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit erkennt, hat daher notwendig eine Erkenntnis Gottes und er weiß, daß er in Gott ist und begreift sich selber durch Gott.*

³⁷⁶ NS, S. 116. Diese Formel ist nicht direkt gegen Spinoza gerichtet, eher gegen Hegel, wenn man aber *Einheit von Denken und Sein* als zwar in einem Parallelismus voneinander unterschieden, aber zugleich von einem einheitlichen Strukturprinzip erzeugt liest, kann dieser Gedanke von einem subjektivistischen Blickwinkel auch gegen den Spinozismus gerichtet gelesen werden.

dialektische Einheit bedeutet, die Einheit der Kontradiktion von Position und Negation. Hier wird von Hegel nicht zwischen dialektischer Einheit und Identität unterschieden; genau dies, nicht zwischen Einheit und Identität zu unterscheiden, kritisiert Climacus. Die Ununterscheidbarkeit von Einheit des Widerspruchs und Identität bei Hegel nimmt Climacus ironisch auf und argumentiert gegen sie, *denn die Identität von Denken und Sein ist im reinen Denken errungen*³⁷⁷. Daher kommt seine Behauptung, daß der Existenzbegriff den Differenzbegriff zum Begriff der Einheit von Denken und Sein bildet.

Die Einheit von Denken und Sein in Hegelscher Denkweise sind Gegensätze, oder ein Widerspruch, dem als Position, wobei sowohl Denken als auch Sein die durch den jeweiligen Gegensatz negierte Position sein kann, diejenige Form von Dynamik inhärent ist, die es Climacus' Auffassung nach nicht geben kann, da das Denken weder das Sein, noch das Sein das Denken hervorbringen kann. Sie gehören beide zu unterschiedlichen Bereichen³⁷⁸. Der Geist kann nicht Leib und Seele hervorbringen, noch Leib und Seele den Geist. Insofern findet Kierkegaard sich mit Spinoza gegen Hegel einig, aber das besagt recht wenig, gehen doch Spinoza und Kierkegaard, wie bereits geschildert, von unterschiedlichen Voraussetzungen aus.

Die Einheit von Denken und Sein hat keine existentielle Dynamik des Werdens, sondern ist eine rein zeitunabhängige Entität, d.h. das, was schon immer gewußt ist. Sie kann also keine Wirklichkeit haben, wenn Wirklichkeit haben bedeutet, in der Zeit indeterminiert veränderbar zu sein. Die Identität von Denken und Sein, von der behauptet wird, daß sie den Widerspruch bildet, der die Dynamik des Qualitätssprunges in Gang setzt, ist im Grunde statisch, weil in der Lehre von der Identität von Denken und Sein versucht wird, zwei differente Bereiche, das zeitlose reine Denken und das zeitliche Sein, nicht nur als Identität zu denken, sondern aufgrund des Positions- und Negationsverhältnisses als sich gegenseitig und damit als Realität konstituierend zu begreifen.

Aufgrund der Annahme des dynamischen Prinzips des Widerspruchs will *die Spekulation immer wieder innerhalb ihres Umkreises die Wirklichkeit erreichen und versichert, daß das Gedachte das Wirkliche sei, daß das Denken nicht bloß imstande sei zu denken, sondern Wirklichkeit zu geben*³⁷⁹, aber diese Versicherung, daß etwas so sei, mache die Behauptung weder plausibel noch diene das Sosein als Argument für die Behauptung. Climacus macht den Unterschied zwischen Denken und Sein radikal, indem er menschliches Sein auf Leib

³⁷⁷ NSII, S. 38.

³⁷⁸ Hügli nennt sie Idealität des Denkens und Realität des Seins, wobei Gedankenrealität als ein Teilbereich der Idealität gilt.

³⁷⁹ NSII, S. 20.

und Seele beschränkt, den menschlichen Geist aber der Ewigkeit zuschlägt. Denken produziert Gedankenrealität, natürlich nicht aber Sein in dem Sinne des Daseins *einer Kartoffel*. Denken bewirkt aber ebenfalls nicht das Vorhandensein von Ideen oder das Vorhandensein von Normen. *Die Existenz scheidet hier die ideelle Identität von Denken und Sein*³⁸⁰. Existenz ist das Dazwischen, das diskontinuierliche Sowohl-als-Auch, aber nicht das Weder-Noch der sich perpetuierenden Selbstreflexion, die stattfindet, *wenn das Denken anstatt dadurch zu dienen, daß es ein Etwas denkt, selbstisch sich selbst denken will*³⁸¹, und nicht müde werdend *in der Runde*³⁸² läuft.

Der Identität von Denken und Sein kann diese Form der Reflexion eben nicht entsprechen. Identität von Denken und Sein, zwar selbst ein gedankliches Konstrukt der Reflexion, bedarf aber dann einer ontologischen Grundlegung, sofern diese Identität nicht als gedankliches Konstrukt begriffen wird, sondern behauptet werden soll, die Identität von Denken und Sein, sei eine vorfindliche Tatsache. Diese ontologische Grundlegung kann auf verschiedene Weisen vorgenommen werden, Climacus aber opponiert explizit gegen die Grundlegung der Identität von Denken und Sein durch einen bestimmten Gottesbegriff. Gegen den Gott der Philosophen setzt er die Konzeption eines Schöpfergottes, ohne aber zu behaupten, daß es Gott gibt. Wogegen Climacus opponiert, ist der Gottesbegriff selbst, gegen die Logik eines Gottesbeweises. *Gott denkt nicht, er erschafft; Gott existiert nicht, er ist ewig. Der Mensch denkt und existiert, und Existenz scheidet Denken und Sein, hält sie in Sukzession auseinander*³⁸³.

Daß Gott nicht existiert, sondern ewig ist, ist auf dem Hintergrund des Existenzbegriffes Climacus', daß Existenz einzig dem Dasein des Menschen vorbehalten ist, kein Widerspruch. Ebenso wenig ist es vor diesem Hintergrund ein Widerspruch, daß Gott nicht denkt, sondern erschafft. Der Gott, von dem Climacus ausgeht, wenn dieser Gott denn ist, ist kein immanenter Gott, aus dessen Identität von Denken und Sein sich die Identität von Denken und Sein allgemein ableiten ließe, sondern ein extramundaner Schöpfergott. Aber Climacus' Gottesbegriff weicht nicht nur vom Begriff des Gottes der Philosophen ab, er weicht ebenfalls ab vom alt- und neutestamentarischen Gottesbegriff. Climacus' Gott entspricht nicht dem Schöpfergott, der mit der Metapher vom „Uhrmacher“, der das Räderwerk der Welt in Gang gesetzt hat, das nun ohne sein Eingreifen weiterläuft, beschrieben werden kann. Er entspricht aber auch nicht dem Gott des Pentateuch, der die Welt durch Tat und Wort

³⁸⁰ NSII, S. 33.

³⁸¹ NSII, S. 38.

³⁸² Ebd.

³⁸³ NSII, S. 35.

erschafft und sich vorbehält, diese Welt durch Tat und Wort zu verändern. Da Climacus' Gott kein denkender Gott ist, ist es unmöglich, daß dieses Gottes Wort Schöpfungskraft hat. Die Ewigkeit Gottes hat einen der platonischen Idee analogen Status. Das Sein des Gottes Climacus' ist zeitunabhängig, ohne Beginn und Ende. Es ist zwar Christi Geburt, die einen möglichen Beginn der Ewigkeit bestimmt, aber nur den Beginn der Ewigkeit für den Menschen, nicht aber einen Beginn für Gott. Dennoch ist Climacus' Gott ein schöpferischer Gott. Im Gegensatz zum existierenden Menschen benötigt er weder einen kontingenten Anlaß noch eine ethische Haltung, um handeln, um etwas erschaffen zu können. Insofern ist Climacus' Gott *causa sui*. Climacus' Kritik bezieht sich ebensowohl auf denjenigen Gottesbegriff, der, aus dem Konzept der Immanenz abgeleitet, die Identität von Denken und Sein begründet. Dies ist für Climacus eine unzulässige Verdinglichung Gottes. Unter der Voraussetzung, daß Gott ein der Welt immanenter Gott ist, erübrigt sich jeder Gottesbegriff. Climacus' Kritik bezieht sich aber gleichermaßen auf den alttestamentarischen und den christlichen Gottesbegriff, der ihm als unzulässige Anthropomorphisierung Gottes gilt. Zwischen Gott und dem Menschen unterscheidet die Existenz als Grenze; was Gott von einer Kartoffel unterscheidet, ist sein zeitunabhängiges Sein und seine Schöpfungskraft. Was den Menschen von einer Kartoffel unterscheidet, ist seine gleichzeitige physische Zeitabhängigkeit und ideelle Zeitunabhängigkeit.

Für das Problem der Identität von Denken und Sein kann ein Gottesbegriff nicht zur Lösung beitragen. Die Existenz des Menschen zwischen Ewigkeit und Zeitlichkeit dagegen kann durchaus zu einer solchen Lösung beitragen, denn allein schon daß der Mensch mehr ist als eine Kartoffel, aber gleichzeitig wohl nicht reines Denken, *causa sui*, sein kann, zeigt, daß das Theorem von der Identität von Denken und Sein eine Chimäre ist. Climacus geht aber noch weiter. Es ist nicht nur so, daß der Existenzbegriff die Identität von Sein und Denken *ad absurdum* führt, der Existenzbegriff zeigt darüber hinaus, daß Denken und Sein nicht gleichzeitig, sondern konsekutiv sind, nämlich mit dem Sein als Voraussetzung und dem Sein sukzessive das Denken. Die umgekehrte Sequenz, vom Denken auf das Sein zu schließen, setzt das Sein implizit bereits voraus. *Sum ergo cogito*, erst wenn ich bin, kann ich überhaupt anfangen zu denken, ist Climacus Ausgangspunkt.

Vom Sein auf das Denken läßt sich aber nur schließen, wenn Sein nicht nur bloßes Sein, sondern eine Seite der spezifisch menschlichen Existenz ist. Denken ist eine Tätigkeit des Geistes, Sein ist bloßes Sein; zwischen beiden besteht der fundamentale Unterschied, daß das Denken der Ewigkeit zugehörig ist und auch das menschliche Sein nur dem allgemeinen Sein zugehörig ist. Existenz ist eben, nach Climacus, das *inter esse* zwischen Ewigkeit und

Zeitlichkeit.

Anstelle der Identität von Denken und Sein, die weder nachweisbar oder beweisbar ist, noch plausibel erscheint, entwickelt Climacus eine Dreiteilung von Leib und Seele, in der sich das zeitliche Sein ausdrückt, und als Drittes dem Geist, der vom Ewigen bestimmt ist. Der Geist hat aber gegenüber Leib und Seele und den diesen entsprechenden movens - Gefühl und Phantasie - keine Vorrangstellung. Leib und Seele, Gefühl und Phantasie, sowie der Geist bestimmen die Existenz gleichzeitig und gleichermaßen. Phantasie und Gefühl gelten nicht als überwindungsbedürftig durch den Geist. Es ist dem Geist geradezu unmöglich, menschliche Existenz zu bestimmen. *In Bezug auf die Existenz steht das Denken gar nicht höher als die Phantasie und das Gefühl, sondern ist diesen nebengeordnet*³⁸⁴.

Existentielle Ethik versteht sich als der Gegenentwurf zur systematischen Metaphysik. *Sobald ich anfangen, mein Denken teleologisch in bezug auf etwas anderes machen zu wollen, ist das Interesse mit im Spiel. Sobald das da ist, ist das Ethische mit zur Stelle und erspart mir weitere Bemühungen, mein Dasein zu beweisen*³⁸⁵. Aber dieses Ethische ist eine besondere Bestimmung der Existenz, die einer weiteren Erläuterung bedarf. Etwas zu denken, ist etwas anderes als die nur an sich selbst als Denkprozeß interessierte Reflexion. Solange das Denken nur mit sich selbst beschäftigt ist, ist es interesselos, das aber kann menschliches Denken niemals sein. Insofern menschliches Denken nicht interesselos sein kann, weil es selbst an das Sein gebunden ist, kann menschliches Denken niemals nur mit sich selbst beschäftigt sein, was zeigt, daß der Mensch, der denkt, existiert. Was es aber heißt, daß *das Ethische* dann *mit zur Stelle* ist, ist damit aber noch nicht geklärt. Ebenso wenig ist geklärt, weshalb, wenn *das Ethische mit zur Stelle* ist, dieses dem Existierenden erspart sein *Dasein zu beweisen*.

1.3 Zur Kritik der Selbstkonstitution des Denkens

Reines oder *freies* Denken wird als Kategorie eines prinzipiell nicht abzuschließenden philosophischen Systems verstanden. System und Unabschließbarkeit schließen sich gegenseitig aus, wogegen eine prinzipielle Unabschließbarkeit, ein fortgesetztes Streben dem existierenden Individuum eigentümlich ist. *Das fortgesetzte Streben darf daher nicht metaphysisch verstanden werden; aber es gibt ja auch kein Individuum, das metaphysisch existiert*³⁸⁶. Sofern System gleichbedeutend mit *Metaphysik* gedacht wird, die Tätigkeit des

³⁸⁴ NSII, S. 51.

³⁸⁵ NSII, S. 20.

³⁸⁶ NSI, S. 114.

objektiven Geistes das *reine* oder *freie* Denken dem metaphysischen System zugeschlagen wird, gleichgültig in welcher Institutionalisierung es sich ausdrückt, werden mit dem Existenzpostulat sowohl der objektive Geist als auch das *reine* oder *freie* Denken abgewiesen. Der vernünftig fortschreitende, historisch sich manifestierende Denkprozeß wird mittels der Verlegung gedanklichen Prozessierens in vereinzelt Individuen ausgeschlossen. Vernunft ist nicht institutionalisierbar. Denken ist ein Akt der Isolierung weg von Institutionalisierung hin zu Selbstkonstitution des einzelnen Individuums. Gegen die spekulative Theorie gewendet, heißt dies, daß ein kollektiver Denkprozeß zwar approximative, sich als Wissen sedimentierende, Resultate erzeugen kann. Diese bedürfen aber nur der intellektuellen Aneignung, können jedoch nicht in einen selbstwirksamen Denkprozeß in der Weise eingehen, daß sie in ihm ihrerseits Anknüpfungspunkte für selbstwirksames Denken sein könnten.

Im *reinen* oder *freien* Denken der Spekulation ist das Eigeninteresse des Individuums an sich selbst ausgelöscht. Sofern aber ein Individuum an der eigenen Existenz uninteressiert ist, führt es, aus dem Blickwinkel ethisch subjektiven Denkens betrachtet, eine bloße *Schattenexistenz*. Unter dem Blick des Ewigen, *sub specie aeterni*³⁸⁷, prozessiert das *reine* Denken außerhalb existentieller Wahrheit. *Man liebt nicht, glaubt nicht, handelt nicht, aber man weiß, was Liebe, was Glaube ist, und es handelt sich nur um die Frage nach ihrem Platz im System: so hat der Dominospieler auch die Steine vor sich liegen, und das Spiel besteht darin, sie zusammenzusetzen*³⁸⁸. Systematisierung und Existenz sind zwei verschiedene Spiele, die in der Wirklichkeit nicht zusammenzubringen sind. Der Systematisierung eignet die Virtualität ihres Tuns, der Existenz die Lebendigkeit. Die Differenz ist absolut.

Systematische Virtualität versus existentielle Lebendigkeit schafft kein Spannungsfeld, in dem intellektuell jongliert werden könnte. Die Disparatheit beider intellektueller Welten ermöglicht nur ein Entweder-Oder - aber kein Changieren.

Paradigma für eine seiner eigenen Lebendigkeit ausweichende Existenz im Reiche des *reinen* Denkens ist der sich selbst vergessende Intellektuelle, dessen Erkenntnis des weltgeschichtlichen Prozesses als Einsicht in die Notwendigkeit, das an sich selbst interessierte Subjekt eliminiert. Innerhalb der Abstraktion ist die Konkretion des Denkens unmöglich, da Konkretion immer Existenz voraussetzt. Die reine Denkbewegung vernichtet

³⁸⁷ Kierkegaard verwendet gegen Spinozas *sub specie aeternitatis* seine Abwandlung. Die Gegenüberstellung von entpersonalisierter *aeternitas* und personalem *aeternus* verdeutlicht die Schwierigkeit, die sich aus einem systematischen Ansatz ergibt. Daß zeitlich beschränkte Individuen generell einen Blick aus der Perspektive der Ewigkeit auf zeitliche Sachverhalte werfen können, scheint dem denkenden, ethischen Subjekt eben aus der zeitlichen Begrenzung seines Denkens heraus unmöglich. Erst das, das Denken transzendierende, religiöses, Denken hat in seiner Wahrheitssetzung einen Schlüssel für das Tor zur Ewigkeit.

³⁸⁸ NSII, S. 48.

Wirklichkeit. Sie ist bloße Gedankenrealität, rein virtuell. *Mir scheint, daß, wie selbst in den Schrecken des blutigsten Krieges etwas Menschliches im Vergleich mit dieser diplomatischen Stille vorhanden ist, in dieser Ausgestorbenheit etwas Schauerliches, etwas Verhextes liegt, wodurch das wirkliche Leben eine Schattenexistenz wird*³⁸⁹.

Wirklich denken kann folglich nur ein wirklich existierendes Individuum, das sich selbst zu eigen hat, an sich selbst interessiert ist und sich selbst als Mittelpunkt seines gedanklichen Prozessierens voraussetzt. *Der philosophische Satz von der Identität von Denken und Sein ist gerade das Entgegengesetzte von dem, was er zu sein scheint; er ist der Ausdruck dafür, daß das Denken ganz und gar die Existenz verlassen hat, daß es ausgewandert ist und einen sechsten Erdteil gefunden hat, wo es sich absolut selbst genug ist in der absoluten Identität von Denken und Sein*³⁹⁰. Insofern reines Denken ununterbrochen Wirklichkeit in Möglichkeit verwandelt, hat es zwar Zugriff auf die Wirklichkeit, aber bloß unter den Bedingungen der Gedankenrealität. Alles, was tatsächlich, tagtäglich geschieht und was tatsächlich und tagtäglich von einem Individuum gedacht wird, kann es nicht zur Kenntnis nehmen, weil reines Denken selbst virtuell, das Individuum aber Realität ist. Die Identität von Sein und Denken, gedacht vom reinen Denken ist ebenso virtuell wie das reine Denken selbst. Mit obigem zitiertem Satz trennt sich die ethische Existenz von der Intellektualität. Abstrakt denken wollen, bedeutet somit, an der eigenen individuellen Existenz uninteressiert sein wollen. Mit einem solchen Unterfangen träte Climacus existierender Denker in den Selbstwiderspruch, die Auflösung des Denkens zu wollen.

Aber das Gegenteil ist für den existierenden Denker der Fall. Vor dem Denken hat er sein zeitliches Sein, das ihn in einer existentiellen Bewegung hält. Und er hat eben keinen bezeichneten Ort im System, der ihm einen Anknüpfungspunkt für seine Existenz und sein Denken zuweist. Er konstituiert qua seiner Existenz seine eigene Wirklichkeit. Da für die ethische Existenz der Gedankeninhalt von vornherein an eine andere Auffassung von Existenz gebunden ist, schließt Climacus jede Beliebigkeit des Gedankeninhaltes aus. Das Argument gegen eine begriffliche Abgleichung des Gedankeninhaltes ergibt sich aus der Definition des Existenzbegriffes. Rein denkerische Abgleichung kann, weil abstrakt, die zeitliche Dimension des Gedankeninhaltes nicht erfassen. Sie ist ein statischer Prozeß der Zeitenthobenheit. Beliebigkeit des Gedankeninhaltes wird aufgrund des Gerichtetseins des Strebens zur Ewigkeit und aufgrund des Interesses des Individuums an der eigenen Existenz ausgeschlossen.

³⁸⁹ NSII, S. 49.

³⁹⁰ NSII, S. 34.

Der ethische Denkinhalt widersteht der *spekulativen Distraction*³⁹¹ vom Wesentlichen der Existenz, dem Subjektivwerden. Die existentielle Kehrtwendung, der *Salto mortale* des Subjektivwerdens weg von der systematischen Objektivität entzieht das Individuum der Totalität der Geschichte, jenen *Faktoren die nicht ethisch-dialektisch sind*³⁹², sondern bloße Zufälle, Umstände, jenes Spiel von Kräften, worin die Totalität des historischen Daseins die Handlung des Einzelnen aufnimmt, um sie in etwas anderes zu verwandeln, was ihm nicht direkt (an-) gehört³⁹³. Mit der Deklaration des Historischen als Akzidenzielles wird historische Kausalität gebrochen. Sie wird der Möglichkeit der bloßen Betrachtung entzogen und obsolet, indem sie über die ethische Reflexion in die *Selbstbetrachtung*³⁹⁴ überführt wird. Ein weiteres Argument gewinnt das ethische Denken aus der Entgegensetzung von *existentieller Gleichzeitigkeit* und *wissenschaftlichem Prozeß*³⁹⁵, mit dem der Primat des Denkens zugunsten der Gleichwertigkeit von Denken, Imagination und Affektivität aufgegeben wird. Nicht nur, daß Denken, Imagination und Affektivität notwendig zur Existenz gehören, nur das gleichzeitige Aktivieren aller drei verhilft sowohl zur Erkenntnis der Welt, als auch dazu, den Sprung in das religiöse Denken zu vollziehen. *Die Wissenschaft ordnet die Momente der Subjektivität ein in ein Wissen um sie, und dieses Wissen ist das Höchste, und alles Wissen ist eine Aufhebung, ein Herausnehmen aus der Existenz. In der Existenz gilt dies nicht. Verachtet das Denken die Phantasie, so verachtet die Phantasie dann ihrerseits das Denken, und ebenso ist's mit dem Gefühl. Die Aufgabe besteht nicht darin, das eine auf Kosten des anderen aufzuheben, sondern die Aufgabe ist die Gleichgestellttheit, die Gleichzeitigkeit, und das Medium worin sie geeint werden, ist das Existieren*³⁹⁶. Ein existierendes Individuum, das seine Existenz unter den Primat des Intellekts stellt, verwickelt sich nicht nur in Selbstwidersprüche, sondern es führt eine Art leidenschaftslosen, beständigen Kampfes mit sich selbst, sofern es sich nicht als Denker von sich selbst distrahiert.

2. Das ethische Paradoxon

Ausgangspunkt der Theorie ethischen Denkens ist die Lessingsche Frage „Wie kann ich einen historischen Ausgangspunkt für mein ewiges Bewußtsein haben?“, beantwortet mit

³⁹¹ NSI, S. 136.

³⁹² NSI, S. 124.

³⁹³ Ebd.

³⁹⁴ NSII, S. 21.

³⁹⁵ NSII, S. 52.

³⁹⁶ Ebd.

einem Satz, der als ein roter Faden die BISSEN durchzieht: „Genau dann, wenn ich einen historischen Ausgangspunkt für mein ewiges Bewußtsein habe, habe ich einen historischen Ausgangspunkt für mein ewiges Bewußtsein nicht, oder genau dann, wenn ich nicht einen historischen Ausgangspunkt für mein ewiges Bewußtsein habe, habe ich einen historischen Ausgangspunkt für mein ewiges Bewußtsein.“ Dieser Satz ist Kierkegaards Auffassung nach paradox. Er kann folgendermaßen umformuliert werden. „Etwas ist ewig, genau dann, wenn es zeitlich ist, oder, genau dann, wenn etwas nicht zeitlich ist, ist es nicht ewig.“

Die formale Struktur des Paradoxons in ENTWEDER-ODER I und in den BISSEN ist die des doppelten Selbstwiderspruchs, wie er in dem ekstatischen Vortrag exemplifiziert wurde. Die inhaltlichen Ausprägungen des ästhetischen und des ethischen Paradoxons sind jedoch in einer Hinsicht völlig voneinander verschieden. In ENTWEDER-ODER I ist das Paradoxon rein logisch bestimmt und in seiner Konsequenz folgenlos, in den BISSEN erfährt es eine Weiterung. Es *ist die Verewigung des Historischen und die Historisierung des Ewigen*³⁹⁷, d.h., der Satz, „p dann und nur dann, wenn $\neg p$ “ ist genau dann wahr, wenn sowohl p als auch $\neg p$ wahr sind. Ewigkeit und Zeitlichkeit werden nicht bloß als voneinander zu unterscheidende Bereiche aufgefaßt, sondern als unauflösbarer Selbstwiderspruch. Eigentlich müßte gelten, das, was ewig ist, kann nicht gleichzeitig der Dauer unterworfen sein. Zeitliches kann ebensowenig Ewigkeitscharakter haben, wie Ewiges Zeitcharakter. *Denn alles Erkennen ist entweder Erkennen des Ewigen, daß das Zeitliche und Historische ausgeschlossen sein läßt als das Gleichgültige, oder es ist ein rein historisches Erkennen, und kein Erkennen kann das Absurde zum Gegenstand haben, daß das Ewige das Historische ist*³⁹⁸.

Aber dies allein ist kein Selbstwiderspruch, bislang bezeichnet dieser Argumentationsgang lediglich ein Ausschlußprinzip. Das paradoxe Prinzip hingegen bedeutete, daß Zeitlichkeit und Ewigkeit sich gerade nicht gegenseitig ausschließen, sondern daß sie als Bedingungsgefüge und als jeweilig einzelne Positionen gleichzeitig wahr sind. Aber auch mit dem Absurditätsgedanken ist der Widerspruch noch nicht begründet. Die Folgerung „Ewige Vernunftwahrheiten sind wahr und historische Abläufe sind wahr“, ist nicht paradox. Soll diese Aussage als paradox aufgefaßt werden können, muß ewig als Negation von zeitlich aufgefaßt werden können, als nicht zeitlich. Ewigkeit und Zeitlichkeit müssen zudem, wenn sie kontradiktorisch sein sollen, dasselbe logische Bezugssystem haben. Daß ein Sachverhalt absurd ist, bedeutet gleichfalls nicht, daß er eine Kontradiktion beinhaltet, sondern nur, daß

³⁹⁷ BISSEN, S. 57.

³⁹⁸ Ebd.

etwas ungereimt ist. Wenn Ewigkeit aufgefaßt wird als *unbegrenzte Dauer*³⁹⁹, haben Zeitlichkeit und Ewigkeit zwar dasselbe Bezugssystem, die Zeit, aber Zeitlichkeit wäre in Ewigkeit, der unbegrenzten Zeit, enthalten und weder ausgeschlossen, noch ihr widersprechend, noch wären beide gleichzeitig wahr. Ebenso wenig kann es sich hier um die im Evangelium verheißene Ewigkeit des ewigen Lebens als Zukunftsprojektion handeln, denn in diesem Begriff von Ewigkeit ist nicht einmal die unbegrenzte Dauer mitgemeint. Gemeint sein kann nur Zeitlosigkeit, das *schlechthin Andere*⁴⁰⁰ der Zeit.

Ewiges Bewußtsein ist nun nicht als ein immerwährendes Bewußtsein zu verstehen und ebenso wenig zu verstehen als der Unsterblichkeit gewiß sein. „Ewiges Bewusstsein“ ist zum einen zu verstehen als ein Bewußtsein außerhalb der Zeit. Zum anderen aber ist das ewige Bewußtsein eines Menschen nicht rein zeitlos bestimmt. Es ist an die Zeitlichkeit der menschlichen Existenz gekoppelt, als *inter esse* von Ewigkeit und Zeitlichkeit.

Aber woher bestimmt sich dieses paradoxe menschliche Bewußtsein, das sowohl zeitlich als auch zeitlos sein soll. Zunächst einmal ist dieses Bewußtsein kein erkennendes Bewußtsein. Jede Lehre vom Erkennen beruht auf der anthropologischen Voraussetzung eines Verstehensvermögens, das die Bedingung für die Erkenntnis ist, d.h., gleichgültig ob die Ideenlehre eine Lehre von der Erinnerung ist und das Lehren der erinnernden Erkenntnis mæeutisch, oder ob sie eine Erkenntnis als die Entdeckung von etwas Neuem begreift. Wenn nun aber das ewige Bewußtsein keine Erkenntnis beinhaltet, die ja in dem Vermögen des Erkennenden ihren historischen Ort hat, muß es anders bestimmt werden können. Eine Bestimmung des ewigen Bewußtseins, die zu einem theoretischen Ausschluß von Erkenntnis im Widerspruch steht, ohne indes Selbstwiderspruch zu sein, wird geleistet mit der Definition des Augenblicks der Wahrheit. Der Augenblick ist keine reine Gegenwart, da die Gegenwart als Bindeglied zwischen Vergangenheit und Zukunft durch die Zeit bestimmt wird. Der Augenblick entspricht dem Aion-Sinne von Zeitlosigkeit. *Die aionische Zeit galt als reine Zeit, nicht als Ewigkeit*⁴⁰¹. In dieser Denkweise ist der Augenblick selbst ein Paradoxon, aufgefaßt als gleichzeitig der Zeit unterworfen und zeitunabhängig. Climacus definiert den Augenblick in drei Schritten und unterscheidet hinsichtlich des Augenblicks einander widersprechende Denotationen des Begriffs, aus denen er sich als paradoxer Ausgangspunkt der Analyse von Ewigkeit und Zeitlichkeit, von Wissen und Erfahrung ableiten läßt.

³⁹⁹ Theunissen, NEGATIVE THEOLOGIE DER ZEIT, S. 92.

⁴⁰⁰ Theunissen NEGATIVE THEOLOGIE DER ZEIT, S. 94, Die Differenzierung die Theunissen in seiner Parmenides Interpretation hinsichtlich der drei Formen von Ewigkeit macht, müssen hier nicht erläutert werden, da sie für diesen Zusammenhang keine Rolle spielen.

⁴⁰¹ Theunissen, NEGATIVE THEOLOGIE DER ZEIT, S. 301.

Die erste Art, der sozusagen sokratische Augenblick, bezieht sich auf Erkenntnis im Sinne der Platonischen Ideenlehre. *Der zeitliche Ausgangspunkt ist ein Nichts; denn im selben Augenblick, da ich entdecke, daß ich entdecke, daß ich von Ewigkeit an die Wahrheit gewußt habe, ohne es zu wissen, im selben Nu ist jener Augenblick im Ewigen verborgen, darin aufgenommen, so daß ich sozusagen ihn nicht einmal finden kann, selbst wenn ich ihn suchte, weil da kein Hier und Da ist, sondern nur ein ubique und nusquam*⁴⁰². Die Platonischen Ideen, wie alle ewigen Wahrheiten, sind außerhalb des Raum-Zeit-Kontinuums zu denken. Ihre objektive Existenz ist gedacht als schon immer dagewesene metaphysische Existenz in einer erfahrungsunabhängigen eigentümlichen Realität. Dieser zeitunabhängige Augenblick der Erkenntnis ist eine Wissenserkenntnis. Ich habe die Wahrheit gewußt, ohne sie zu wissen und weiß jetzt, daß ich die Wahrheit weiß, der Schritt aus der Unwissenheit in das Wissen ist vollzogen. Ewige Wahrheiten in diesem Sinne sind keine historisch gewordenen Wahrheiten. Das ist die eine Art, aber mit dem Augenblick in der Zeit, mit der historisch gewordenen ewigen Wahrheit verhält es sich anders. *Wenn sich dies nun anders verhalten soll, [daß der Augenblick eben nicht ein Nichts ist] muß der Augenblick in der Zeit eine entscheidende Bedeutung haben, so daß ich ihn keinen Augenblick, weder in der Zeit noch der Ewigkeit, werde vergessen können, weil das Ewige, das vorher nicht war, in diesem Augenblick entstand*⁴⁰³. Hier ist die ewige Wahrheit eindeutig in die Zeitlichkeit hineingezogen. Sie hat einen Anfang, und eine Dauer, aber kein Ende. Im Augenblick des Heraustretens aus der Unwahrheit wird die Grenze der Erkenntnis, die dem Verstand gesetzt ist, überschritten. *Ein solcher Augenblick ist von einer eigenen Natur. Wohl ist der kurz und zeitlich begrenzt, wie ein Augenblick das ist, vorübergehend wie ein Augenblick, im nächsten Augenblick vorübergehend wie ein Augenblick, und doch ist er das Entscheidende, und doch ist er erfüllt vom Ewigen*⁴⁰⁴.

Der Augenblick der Platonischen Wahrheitserkenntnis bildet die objektive Komponente des Begriffs des Augenblicks, die von den Erkenntnisgegenständen her bestimmt wird. Unwissenheit wird durch metaphysische Wahrheitserkenntnis aufgehoben. Der Augenblick des Heraustretens aus der Unwahrheit in die Wahrheit bildet die subjektive Komponente, die sich in dem Namen, in der Metapher, für diesen Augenblick ausdrückt. *Nennen wir ihn Fülle der Zeit*⁴⁰⁵. *Fülle der Zeit* ist kein objektiver Begriff, sondern er bezeichnet die subjektive Interpretation eines sich selbst und den Interpreten verändernden Moments.

⁴⁰² BISSEN, S. 15.

⁴⁰³ Ebd..

⁴⁰⁴ BISSEN, S. 20.

⁴⁰⁵ Ebd..

Daß alles Wissen approximativ ist, gilt für historisch gewordene Wahrheiten im Bereich der Erfahrungswissenschaften⁴⁰⁶. Über historisch Gewordenes läßt sich wissenschaftlich nur aufgrund von Erfahrungen urteilen. Erfahrungswissen aber ist immer nur approximatives Wissen, d.h., Erfahrung lehrt nur, daß etwas geworden ist, klärt aber den Kausalzusammenhang der Genese des Gewordenen keineswegs. Wissen, das aus Erfahrung gewonnen wird, kann keine Universalität beanspruchen. Gewißheit des Wissens haben wir bezogen auf ewige Wahrheiten im Sinne der Platonischen Ideenlehre. Eine historisch gewordene ewige Wahrheit ist das absolute Paradoxon, das der Verstand nicht zu erkennen vermag, über das er keine Gewißheit zu erlangen vermag. In diesem Sinne befindet sich die Existenz zwischen, – inter esse, – subjektivem Glauben und objektivem Erkennen.

2.1 Zum Verhältnis von Glauben und Erkennen

Glauben ist das Resultat, wenn Paradoxon und Verstand aufeinander treffen, und der Verstand am logischen und dem historischen Paradoxon irre wird, daß sowohl Zeitlichkeit als auch Ewigkeit wahre Größen sind, die in einem Bedingungsverhältnis stehen⁴⁰⁷. Denn, um dieses Paradoxon denken zu können, müßte der Denker sich selbst als in dieses Paradoxon eingeschlossen denken, d.h., er integrierte sich als Objekt in den eigenen Reflexionsprozeß. Damit gerät das Denken des reflektierenden Denkers in die Endlosschleife der Reflexion, die von der für den Verstand unüberschreitbaren Erkenntnisgrenze bedingt wird.

Wenn Ewigkeit Zeitlichkeit nicht einschließt, scheint die eine Lösung des Problems darin zu bestehen, beides in einem gemeinsamen Dritten aufzuheben, das ihre Einheit gewährleistet. Dieses kann methodisch auf zweierlei Weise geschehen, erstens mittels der historischen Spekulation, zweitens mittels der Konstruktion des reinen Denkens. Aus zwei Gründen jedoch sind diese methodischen Lösungen, Ewigkeit und Zeitlichkeit zu vermitteln, unmöglich. Das Paradoxon des Denkens, denn so postuliert Climacus, ist die Leidenschaft des Verstandes, etwas erkennen zu wollen, daß nicht erkennbar ist. Der erste Grund für die Vermittlung von Zeitlichkeit und Ewigkeit ist epistemologischer, der zweite existenzieller Natur.

Der erste, epistemologische Grund liegt im Erkenntnisprozeß selbst, der folgende Struktur aufweist⁴⁰⁸: Zunächst werden Sachverhalte unmittelbar sinnlich wahrgenommen. Diese

⁴⁰⁶ Vgl., das Sternenbeispiel in den BISSEN, S. 74.

⁴⁰⁷ Vgl., BISSEN, S. 50 und S. 55.

⁴⁰⁸ Vgl., BISSEN, S. 74.

unmittelbare Wahrnehmung liefert immer wahre Ergebnisse. Doch erst die dazutretende Reflexion, der Versuch, die unmittelbare Wahrnehmung zu interpretieren und damit zu kategorisieren, kann falsche Ergebnisse liefern. Nicht die Wahrnehmung ist trügerisch, sondern der Prozeß des Schließens selbst bringt sowohl falsche als auch wahre Schlüsse hervor.

Zwischen Wahrheit und Falschheit der Ergebnisse des Schließens kann deshalb nicht unterschieden werden, weil der Verstand kein Differenzkriterium für Wahrheit und Falschheit angeben kann. Wahrheit sei *index sui et falsi*⁴⁰⁹ heißt dann nicht, wie von Spinoza intendiert, eine Idee oder ein logischer Schluß ist wahr, wenn sie oder er konsistent ist, sondern *veritas index sui et falsi* heißt dann, wahr und falsch sind ununterscheidbar. Aus diesem Argument schließt Climacus notwendig auf die Approximativität allen Wissens und bezeichnet Wissen als eine Form des Glaubens. Der Glaube ist zwar subjektiv gewiß, hat aber die Unsicherheit des Nicht-Wissens, er ist folglich objektive Ungewißheit⁴¹⁰, wogegen die Approximativität nur scheinbar die Objektivität der Wahrheit hat, realiter aber nur relative Wahrheit sein kann.

Climacus präzisiert in diesem Zusammenhang den oben angesprochenen Gottesbegriff. Gott ist nur ein *Name*⁴¹¹ für das Unbekannte, für die Erkenntnisgrenze. Man könnte annehmen, daß Climacus sich an dieser Stelle auf die Unbenennbarkeit und Unerkennbarkeit Gottes bezieht. Er mag dieses durchaus im Auge gehabt haben, aber im weiteren Verlauf seiner Argumentation wird deutlich, daß er nicht nur die Unerkennbarkeit und Unnennbarkeit Gottes meint, wenn er erklärt, daß Gott nur ein *Name* sei, sondern von allgemeinen Voraussetzungen für Erkenntnis überhaupt spricht. Begriffe, zu denen auch Namen gehören, sind Gedankendinge, die von der Welt des Seienden zu unterscheiden sind. *So schließe ich ständig nicht auf das Dasein hin, sondern vom Dasein her, ob ich mich nun in der Welt der sinnlichen Handgreiflichkeiten befinde oder in der des Gedankens. Auf die Art beweise ich nicht, daß ein Stein da ist, sondern daß das Etwas, das da ist, ein Stein ist*⁴¹². Aber mit dem Beweis, daß das Etwas, das da ist, ein Stein ist, befindet sich der Denker nicht im Bereich des Seins, sondern dem des Denkens. Für die Dinge, die *sinnlichen Handgreiflichkeiten*, gilt dasselbe wie für Gott. Um über sie etwas zu sagen, muß ihr Vorhandensein vorausgesetzt werden. Der Gottesbegriff ist ein Gedankending, ebenso wie der Begriff des Steines ein Gedankending ist.

⁴⁰⁹ BISSEN, S. 48.

⁴¹⁰ Vgl., NSII, S. 23.

⁴¹¹ BISSEN, S. 38.

⁴¹² BISSEN, S. 39.

In noch einer anderen Hinsicht, der Historizität nämlich, macht Climacus keinen Unterschied zwischen den Dingen und Gott. Bevor jedoch darauf eingegangen werden kann, muß, was diesen Gottesbegriff angeht, eine Besonderheit erläutert werden. Climacus geht bei seinem Gottesbegriff nicht aus von der unteilbaren Trinität, sondern er geht aus von der Einheit von Vater und Sohn und nimmt sie wörtlich. Gott und Christus werden in den BISSEN und in der NACHSCHRIFT aber nur oberflächlich synonym verwendet. In den BISSEN ist Gott der lehrende Christus, dessen Sein, obwohl es historisch geworden ist, dennoch nicht bewiesen werden kann; in der NACHSCHRIFT ist Gott der Schöpfergott. Der Gott aber, der sich nur durch Christus offenbart, der unabhängig von dieser Offenbarung nicht ist, denn wäre er es, wäre Christus nicht der Christus, – der Erlöser –, wäre nicht Gott, oder aber nur der Gott der Philosophen, d.h. bloßes metaphysisches Prinzip eines Anfangs, oder noch weniger, nämlich bloßes strukturelles Prinzip für eine systematische Theoriebildung. Das bedeutet, der Gott in der NACHSCHRIFT, der nicht existiert, sondern ewig ist, der nicht denkt, sondern erschafft, gehört nicht zur göttlichen Einheit von Vater und Sohn Gott. Dieser Gott ist ein Gott ohne den Sohn, der lehrt. Der lehrende Sohn ist ein Gott ohne Vater.

Hinsichtlich Christus und seiner Historizität zieht Climacus einen doppelten Analogieschluß zu den Dingen. Wie sich die Historizität Christus' der Erkenntnis entzieht, entzieht sich auch die Historizität der Dinge der Erkenntnis, *denn in der Gewißheit des Glaubens ist stets als das Aufgehobene die Ungewißheit gegenwärtig, welche in jeder Weise der des Werdens entspricht. Dergestalt glaubt auch der Glaube, was er nicht sieht, er glaubt nicht, daß der Stern da ist, denn das ist zu sehen, sondern er glaubt, daß der Stern geworden ist. Dasselbe gilt im Verhalten zu einer Begebenheit*⁴¹³. Erfahrungswissen ist bloß approximatives Wissen. So gesehen, reformuliert Climacus die Theorie As der absoluten Erfahrung in ENTWEDER-ODER I. Erfahrungswissen ist kein gültiger Beweis, sondern nur der Nachweis einer gewissen Wahrscheinlichkeit. Wenn Gott schon nicht Wahrheit im Sinne von erkennbarer Wahrheit sein kann, dann gibt es nicht nur ein Erkenntnisproblem, sondern auch ein Wahrheitsproblem, wenn mit dem Begriff Wissen, wie in Kierkegaards BEGRIFF DER IRONIE angedeutet, universelles Wissen gemeint ist und der Wissensbegriff den Wahrheitsbegriff impliziert. Vor diesem Hintergrund sind weder Wahrheit noch Unwahrheit epistemologische Begriffe. Die Dinge, einschließlich Gottes, sind in Wahrheit nicht erkennbar.

Auf dieser, in der BEILAGE, im ZWISCHENSPIEL und in EINE METAPHYSISCHE GRILLE, – alle diese Texte sind Bestandteil der BISSEN –, entwickelten Folie zur Erkenntnis und zum Wahrheitsbegriff erst lassen sich Überlegungen anstellen, warum Climacus diese

⁴¹³ BISSEN, S. 74.

philosophische Schrift mit der Frage beginnt, ob Wahrheit erlernbar und lehrbar ist. Wenn Wahrheit sich im Augenblick erschließen soll, ist Wahrheit im platonischen Sinne nicht lehrbar, aber Wahrheit im christlichen Sinne scheint lehrbar zu sein, nur ist diese Wahrheit keine objektive Wahrheit, sowenig die Unwahrheit, der Zustand vor dem Glauben, eine objektive Unwahrheit ist. Wahrheit ist nicht gleich Wissen und Unwahrheit ist nicht gleich Unwissenheit. Die Beziehung zwischen Wahrheit und Unwahrheit ist *polemisch*⁴¹⁴, d.h. die Wahrheit ist der Feind – πολέμος – der Unwahrheit, wogegen Unwissenheit durch Lehre in Wissen verwandelt wird. Wahrheit und Unwahrheit sind logische, Unwissenheit und Wissen epistemologische Begriffe, unter der Voraussetzung zu denken, daß Wissen und Unwissenheit nicht universell sind.

Wahrheit zu lehren, so Climacus, kann sokratisch nicht funktionieren, denn Wahrheit lehren heißt, daß derjenige, der lehrt, im Besitz der Wahrheit sein muß, das aber behauptet Sokrates, sei er ja nun gerade nicht. Christus aber könne, weil er im Besitz der Wahrheit sei, sehr wohl die Wahrheit lehren, müsse aber die Bedingung, die Wahrheit zu verstehen, dem zu Lehrenden mitgeben. Da ein historischer Gott nun vom Verstand her gesehen nur ebenso approximativ verstanden werden kann, wie irgendein anderer Gegenstand in der Zeit, wird der Verstand an einem historischen Gott ebenso irre, als wolle er das Werden irgendeines Gegenstandes in der Zeit absolut betrachten. Von Gott gibt es für den Verstand weder etwas zu wissen, noch etwas an ihm zu erkennen oder historisch zu prüfen. Für den Verstand kann es logisch Gott geben, da in einem System der Logik nicht von real Existierendem gesprochen wird, sondern nur über kontingent Existierendes, aber als historisch Gewordener kann Gott nicht erkannt werden. Die Verstehensbedingung ist also der Glaube. Zeitlichkeit und Ewigkeit durch den Gottesbegriff zu vermitteln, oder Erkenntnis und Glauben miteinander zu versöhnen, ist demzufolge unmöglich.

Der zweite, existentielle Grund, aus dem es unmöglich ist Zeitlichkeit und Ewigkeit zu vermitteln, wird argumentativ fundiert mit der Unmöglichkeit reinen Denkens⁴¹⁵. Reines Denken ist nicht identisch mit der reinen Möglichkeit, obwohl beide als tertium comparationis die Zeitunabhängigkeit haben. Konkret bedeutet reines Denken, Denken ohne Existenzvoraussetzung. Aus dem cogito folgt unter der Voraussetzung reinen Denkens nicht das Sein, sondern bloß das Denken selbst. Aber bereits das cogito ist an das Sein gebunden, denn reines Denken ist unwirkliches Denken, der reine Denker existiert bloß hypothetisch. Denken, wie es das cogito impliziert, läßt sich von der Existenz nicht ablösen. Unter der

⁴¹⁴ Vgl., BISSEN, S. 17.

⁴¹⁵ Vgl., NSII, S. 19-47.

Voraussetzung, daß es nicht existiert, ist die Konsequenz aus dem cogito, das *sum*, reine Fiktion. Aber auch die Umkehrung ist unmöglich, wenn das cogito nicht nur die Existenz voraussetzt, sondern vom Sein auf das Denken geschlossen werden soll.

Aber man kann ja einmal ein philosophisches Gedankenexperiment anstellen, und versuchen herauszufinden, wie sich reines Denken verhielte, gäbe es dieses reine Denken unabhängig von allem Sein und vor aller Erfahrung. In diesem Sinne ist die NACHSCHRIFT tatsächlich eine antispekulative NACHSCHRIFT zu den BISSEN, die Möglichkeiten interesselos, damit existenzbefreit, durchspielt. Aber weder Durchspielbarkeit von Theoremen, noch Erfahrung, noch reines Denken, so wird in der NACHSCHRIFT gezeigt, produzieren Wahrheit, denn ästhetisch-intellektuelles Durchspielen von Möglichkeiten ist interesselos, d.h. ohne Existenz in Wirklichkeit und Zeitlichkeit⁴¹⁶. Wenn Wahrheit nicht erlangt werden kann, kann sich Wissenschaft mit Approximativität oder Wahrscheinlichkeit begnügen, Philosophie hingegen kann das mit ihrem Anspruch auf die Allgemeingültigkeit ihrer Aussagen nicht. Wirklichkeit ist zwar *vernichtete Möglichkeit*⁴¹⁷, aber weder ist der Entstehungsprozeß von realen Sachverhalten nachvollziehbar, noch sind sichere Voraussagen über zukünftige Sachverhalte möglich, so wie auch gegenwärtige Sachverhalte nicht sicher bestimmbar, sondern nur interpretierbar sind. Wenn aber universell gültige Beweise unmöglich sind, dann sind nur Wahrscheinlichkeitsaussagen möglich.

Spekulation und reines Denken bergen aber noch eine besondere Schwierigkeit, die der Vermittlung, Climacus nennt sie Mediation. Vermittlung heißt zu versuchen, real existierende Widersprüche reflexiv aufzulösen. Aufgrund der Approximativität historischen Wissens muß der Versuch, Ewigkeit und Zeitlichkeit zu vermitteln, zwangsläufig scheitern. Das allerdings ist selbst ein Widerspruch, ein Paradoxon, wenn man so will, weil die Zwangsläufigkeit des Scheiterns notwendig ist.

Denn das Ziel ist, *verstehen, daß dies*, [die Grenze zum Unbekannten verstandesmäßig zu überschreiten] *das Paradoxon ist*⁴¹⁸, nämlich zu begreifen, daß das historische Paradoxon nur Gegenstand des Glaubens, hingegen keinesfalls Gegenstand von Erkenntnis oder Wissens sein kann. Das historische Paradoxon ist eben nicht denkbar. Climacus verwendet zur Begründung dieser Behauptung folgende Argumentation. Das Paradoxon ist nicht denkbar, weil der Verstand nicht geeignet für die Erkenntnis paradoxer Sachverhalte ist⁴¹⁹. Er ist deshalb nicht geeignet dafür, weil er *seinen eigenen Untergang*⁴²⁰ will. Den *eigenen*

⁴¹⁶ Vgl., NSII, S. 19.

⁴¹⁷ BISSEN, S. 74.

⁴¹⁸ BISSEN, S. 55.

⁴¹⁹ Vgl., BISSEN, S. 50.

⁴²⁰ Vgl., BISSEN, S. 36-37.

Untergang zu wollen scheint ebenfalls paradox zu sein, was Climacus folgendermaßen erklärt. Der Verstand drängt ständig an die Grenze der Erkenntnis, die er nicht überschreiten kann. Überschreite er diese Grenze, verlöre er sich selbst, hörte auf, Verstand zu sein. Das Verhältnis von Glaube und Erkenntnis ist also paradox, insofern es durch eine unüberschreitbare Grenze bestimmt ist. *Denn alles Erkennen ist entweder Erkennen des Ewigen, das das Zeitliche und Historische ausgeschlossen sein läßt als das Gleichgültige, oder es ist ein rein historisches Erkennen, und kein Erkennen kann das Absurde zum Gegenstand haben, daß das Ewige das Historische ist*⁴²¹.

Da der Verstand sich ständig um eine Erkenntnis des Unbekannten bemüht, das er aber nicht erkennen kann, folgt das Irrewerden an der eigenen Existenz durch die Reflexion des Verstandes, weil mit dem Verstand nicht entschieden werden kann, ob man Mensch oder Gott ist. Der verstandesmäßige Anstoß an das vom Verstand Verschiedene, die Erkenntnisgrenze, ist eine andere Form des Paradoxons, daß der Verstand das von ihm selber Verschiedene nicht denken kann. Das historische Paradox ist nicht zu verstehen, und historische Spekulation und reines Denken sind irreführende Lösungsansätze, gegen die Climacus die Einsicht formuliert, daß alles Wissen im Grunde plausibler Glaube ist. Mit Wahrscheinlichkeiten und vernünftiger Plausibilität kann sich der Alltags- und der wissenschaftliche Verstand sinnvoller Weise beruhigen und in diesem Rahmen sinnvolle Erkenntnis gewinnen, solange der Alltagsverstand oder auch der wissenschaftliche Verstand sie nicht für universell wahr hält. Über Gott und die Ethik, und nun ist Climacus Vordenker Wittgensteins, muß er schweigen. *The method of both the Postscript and the Tractatus is to make (apparent) assertions and then revoke them in the end, to offer something that has the appearance of a doctrine and then undermine it from within. Such a strategy actively cultivates the appearance of asserting theses in order ultimately to defeat that appearance*⁴²². Da Philosophie aber universelles Wissen und universelle Wahrheit anstrebt, bleibt ihr als Betätigungsfeld nur das System der Logik.

2.2 Das Paradoxon ethischen Handelns

An dieser Stelle kann darauf zurückgekommen werden, was es heißt, daß *das Ethische*, das *mit zur Stelle* ist, dem Existierenden es erspart, *sein Dasein zu beweisen*.

Zwischen der gedachten Handlung und der wirklichen, zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit ist dem Inhalt nach vielleicht gar kein Unterschied, aber der Form nach ist er

⁴²¹ BISSEN, S. 57.

⁴²² Conant, PUTTING TWO AND TWO TOGETHER, S. 298.

immer wesentlich. Die Wirklichkeit ist dadurch die Interessiertheit, daß man darin existiert⁴²³. Es muß daran erinnert werden, daß ästhetisch gesehen die einzige Handlung die Nichthandlung ist, denn ästhetisches Denken ist reines Denken der Möglichkeit. Dem Begriff des Interesses kommt hier eine Doppelfunktion zu, einmal als Dazwischen-Sein, einmal als Begriff, der hier den Begriff der Wirklichkeit näher bestimmt. Wie Existenz inter esse ist, ist auch die Wirklichkeit inter esse. Wirklichkeit ist Zeitunabhängigkeit und Zeitlichkeit gleichzeitig, sie beides zugleich. Von daher gibt es keine Differenz zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit. Gleichzeitigkeit von Möglichkeit und Wirklichkeit bedeutet jedoch nicht, daß Möglichkeit und Wirklichkeit identisch sind. Um die Differenz zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit genauer bestimmen zu können, rekurriert Climacus zunächst auf den aristotelischen Begriff der Wirklichkeit.

Wenn der Wirklichkeitsbegriff, daß Wirklichkeit und Möglichkeit gleichzeitig sind, vorausgesetzt wird, gewinnt die Verwendung des Aristotelischen Wirklichkeits- und Möglichkeitsbegriff in den BISSEN und der NACHSCHRIFT⁴²⁴ einen entscheidend anderen Sinn. In den BISSEN formuliert Climacus den aristotelischen Wirklichkeitsbegriff wie folgt: *Aber ein solches Sein, das doch ein Nichtsein ist, das ist ja die Möglichkeit. Und ein Sein, das Sein ist, das ist ja das wirkliche Sein oder die Wirklichkeit, und die Veränderung des Werdens ist der Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit*⁴²⁵. Die Vorstellung, daß sich Möglichkeiten in die Realität auflösen, daher nicht nur Möglichkeiten geblieben, sondern Wirklichkeit geworden sind, beinhaltet nicht eine deterministische Relation von Möglichkeit und Wirklichkeit, es läßt sich nur schließen, daß jede Wirklichkeit Möglichkeit gewesen ist. Über Potentialität oder Irrealität aber sagt dieses Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit nichts aus. Wenn Wirklichkeit und Möglichkeit gleichzeitig sind, dann macht der Begriff der Bewegung, der bestimmt, wie aus der Möglichkeit eine Wirklichkeit wird, keinen Sinn mehr. Wenn es der Form nach eine Differenz von Möglichkeit und Wirklichkeit gibt, rührt sie aus der folgenden Überlegung her. *Wenn das Ästhetische und das Intellektuelle prüfen, weisen sie jedes Wirklichsein (esse) ab, das nicht ein Seinkönnen (posse) ist; wenn das Ethische prüft, verurteilt es jedes Seinkönnen (posse), das nicht ein Wirklichsein (esse) ist, ein Seinkönnen (posse) nämlich im Individuum selbst, da es ethisch nicht mit einem anderen Individuum zu tun hat*⁴²⁶.

⁴²³ NSII, S. 44.

⁴²⁴ Vgl., NSII, S. 46.

⁴²⁵ BISSEN, S. 67.

⁴²⁶ NSII, S. 26.

Die Differenz zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit ist also anders als durch den Begriff der Bewegung bestimmbar. Climacus unterscheidet an dieser Stelle die ethische Wirklichkeit und Möglichkeit von der ästhetischen Möglichkeit, die nur als Möglichkeit Wirklichkeit hat. *Ästhetisch und intellektuell gilt, daß nur dann eine Wirklichkeit verstanden und gedacht worden ist, wenn ihr Wirklichsein (esse) in ihr Seinkönnen (posse) aufgelöst ist*⁴²⁷. Die Umkehrung des Aristotelischen Wirklichkeits- und Möglichkeitsbegriffs ergibt ebenfalls einen ästhetisch-intellektuellen Wirklichkeits- und Möglichkeitsbegriff mit einer Eins-zu-eins-Relationierung, in der sich Wirklichkeit und Möglichkeit in einem finalen Bedingungsgefüge befinden. Dieses Bedingungsgefüge ist aber nicht zwangsläufig ein notwendiges, denn diese Eins-zu-eins-Relationierung im Nachhinein, d.h. in der Rückschau, herzustellen, ist problematisch, denn das Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit bleibt auch in seiner Umkehrung sowohl selbst ein kontingentes, als auch eines, das die Kontingenz von Möglichkeit und Wirklichkeit bezeichnet. Aber, *ethisch gilt, daß nur dann die Möglichkeit verstanden worden ist, wenn jedes Seinkönnen (posse) wirklich ein Wirklichsein (esse) ist*⁴²⁸. Daß jede einzelne mögliche Möglichkeit Wirklichkeit geworden ist, meint, daß, weil der Begriff des Ethischen den Begriff des Handelns einschließt, jede Möglichkeit potentiell Handeln und jede Wirklichkeit reales Handeln ist, da niemand anders kann, als zu handeln. Dieser Begriff von Wirklichkeit und Möglichkeit schließt die Eins-zu-eins-Relationierung ein und Kontingenz aus. Ethisches Denken ist nicht allein wirkliches Denken der Wirklichkeit, sondern auch Handeln in der Wirklichkeit, und unterscheidet sich vom Denken der Möglichkeit. Hieraus gewinnt Climacus seinen ganz spezifischen Begriff der Ethik, der darin gipfelt, daß es unmöglich ist, ethische Urteile zu fällen, da die Wirklichkeit eines anderen nur die Möglichkeit des einen ist.

Die ethische Existenz selbst, so läßt sich aus den bisherigen Überlegungen der Schluß ziehen, ist paradox, definiert als Interesse zwischen Zeitlichkeit und Zeitunabhängigkeit. Ethisches Denken hat eine ontologische Grenze, die des Glaubens, – das *credo quia absurdum*⁴²⁹ – erreicht, und der Verstand gibt auf. Die Konsequenzen für ethisches Handeln sind abhängig von der Paradoxie ethischer Existenz. Ethisches Handeln wird durch den paradoxen Existenzbegriff bestimmt. Ein Handlungsprozeß, sowohl der eigene als auch der Handlungsprozeß Dritter, einschließlich der respektiven Intentionalität kann nicht erkannt werden. Das Zustandekommen einer ethischen Handlung ist nicht berechenbar. Jeder kann jeder Zeit und immer falsch oder richtig handeln und das sowohl wissentlich als auch

⁴²⁷Ebd.

⁴²⁸Ebd.

⁴²⁹ Vgl., BISSEN, S. 51.

unwissentlich. Und kein Weltgeist kann ihm sagen, daß er das Richtige oder das Falsche tut, denn diesen Weltgeist sieht Climacus keineswegs am Werke.

Ein ethisches Urteil verbietet sich ebenfalls, denn eine gemeinsame ethische Grundlage, sei es in der Form von ethischen Maximen oder Prinzipien, kann es nicht geben, da kein allgemeiner Verstand oder keine allgemeine Vernunft vorausgesetzt werden können. Das stellt den Urteilenden vor das Problem der Gesinnungsprüfung des Beurteilenden. Der zu Beurteilende, sowie das ethische Urteil des Urteilenden haben keinerlei Wirklichkeit, sie sind bloße Möglichkeiten.

In Bezug auf jede Wirklichkeit außer mir gilt, daß ich sie nur denkend fassen kann. Sollte ich sie wirklich fassen, so müßte ich mich zu dem anderen, zu dem Handelnden machen können, die mir fremde Wirklichkeit zu meiner eigenen Wirklichkeit machen können, was eine Unmöglichkeit ist. Mache ich nämlich die mir fremde Wirklichkeit zu meiner eigenen, so bedeutet das nicht, daß ich dadurch, daß ich darum weiß, der andere werde, sondern das bedeutet eine neue Wirklichkeit, die mir zugehört als von dem anderen verschieden⁴³⁰. Aber ein Urteil über das Handeln eines anderen zu fällen geht über ein bloßes Gesinnungsurteil hinaus. Das Bewußtsein im Spiegel seiner selbst, des Anderen⁴³¹, der Reflexion, des Selbstbewußtseins, den anderen als sich selbst und sich selbst als den anderen erkennend als Grundlage für eine gemeinsame Vernunft zu erkennen, muß fehlschlagen aufgrund der Bestimmung dessen, was Existenz ist und aufgrund dessen, was reines Denken nicht ist und nicht leisten kann. Das Problem bleibt, denn Intellektualität macht den Gedanken zur Handlung⁴³². Nur in einer gedachten Ethik ist ein ethisches Urteil denkbar, ethische Urteile sind also nur Möglichkeiten, aber keine Wirklichkeit. Zurechnung von Handlungen ist möglich, nicht aber ist es möglich, von spezifischen Handlungen auf die spezifische handelnde Person zu schließen.

Handeln zu müssen, aber nicht entscheiden zu können, bringt den Menschen zwangsläufig zu der Art der Erbsünde, die nichts mit der christlichen Erbsünde zu Tun hat, die von Haufniensis diskutiert wird. Die universelle Sünde in Climacus' Interpretation der Welt ist die notwendige Unwissenheit über historische Tatsachen, zu denen auch Handlungen gehören. Das macht sein handlungstheoretisches Paradoxon aus: Wie soll ich richtig handeln, wenn mir nicht einmal Gott sagen kann, wann und wie ich richtig handeln kann. Wenn Wissenschaft betrieben wird, dann ist sie Konstruktion. Was eigentlich auch nichts macht, denn dann ist sie wenigstens nicht Religion. Aber, wenn ich an Wissenschaft nicht glauben

⁴³⁰ NSII, S. 22.

⁴³¹ Vgl., Hegel, PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES, S. 146ff.

⁴³² Vgl., NSII, S. 42.

will, und mich mit der approximativen Wissenschaft nicht zufrieden geben will, respektive, wenn ich die letzte Gewißheit haben will, was muß ich dann tun, respektive, was ist mir verwehrt zu denken? Ab welchem Erkenntnisgrad muß ich meine Naivität ablegen? Oder gibt es diese Erkenntnis im Grunde nicht? Diesen Fragen geht dann aber nicht mehr Climacus in den BISSEN und der NACHSCHRIFT, sondern Anti-Climacus in der KRANKHEIT ZUM TODE nach.

3. Kontingenz und Notwendigkeit

Die Frage nach dem Verhältnis von ontologischer Notwendigkeit und ontologischer Kontingenz in Kierkegaards Schriften ist im Anschluß an ENTWEDER-ODER II⁴³³ zu stellen. Die Kritik der bürgerlichen Normalperson an der systematischen Philosophie ist äquivok der Philosophiekritik der ethischen Existenz, aber die Fundierung der Kritik und die Konsequenzen, die aus dieser Kritik gezogen werden, sind unterschiedlich. Kritisiert wird vom bürgerlichen Selbst an der systematischen Philosophie die Abgeschlossenheit, die Abgeschlossenheit der Geschichte, die Zukunftslosigkeit und Stillstand impliziert. Von Climacus aber wird im Gegensatz zu den Positionen des bürgerlichen Selbst, für das nur Moralität Gültigkeit besitzt, die Ethik aus dem Aufgabenbereich Philosophie ausgeschlossen. Die Konsequenzen, die hinsichtlich beider Positionen gezogen werden, unterscheiden sich aufgrund der moralisch-ethischen respektive nicht ethischen Präferenzen: Für das bürgerliche Selbst gibt es nur ein bürgerliches Leben innerhalb gesellschaftlicher Systeme, für die ethische Existenz gibt es nur das Sich-ausklinken aus der Bürgerlichkeit zu einer eminent subjektivistischen, aber gleichwohl Existenzform.

Das bürgerliche Selbst, der petit bourgeois, denkt nicht selbst, deshalb benötigt er kein Denkverfahren, die Methode des Ethikers entspricht ebenfalls seiner denkerischen Präferenz, es ist eine flanierende Art, Wissenschaft zu betreiben. Climacus' Denkstil ist, ebenso wie der des Ästhetikers, ein sich verzweigendes Denken, das sich auf grundsätzliche Weise von der Methode deduktiver Ableitung der systematischen Philosophie unterscheidet. Wenn Climacus Begriffsklärung betreibt, handelt es sich um eine Kritik der Methode und der methodisch-systematisch gewonnenen Begrifflichkeit des systematischen Denkens. So auch hinsichtlich der Begriffe Notwendigkeit und Kontingenz: Den Begriff der Kontingenz verwendet Climacus selbst nicht, aber es ist aus seiner Definition dessen, was er unter

⁴³³ EOII, S. 185-187.

Notwendigkeit versteht ersichtlich, daß der Gegensatz von Notwendigkeit mit Kontingenz, aber nicht mit Freiheit zu bezeichnen ist.

Zeitlichkeit, die Bedingung des Werdens, ist kontingente Zeitlichkeit; zeitunabhängige Sachverhalte haben weder Vergangenheit, Gegenwart noch Zukunft, ihre Notwendigkeit besteht darin, daß sie eben notwendig unveränderbar sind und bleiben. Ethisches Denken denkt die Existenz als fragiles Balancieren zwischen Kontingenz und Notwendigkeit, weder von dem einen noch dem anderen ganz bestimmt noch dem einen oder anderen ganz zugehörig. *Was geschehen ist, das ist so geschehen, wie es geschehen ist, also ist es unveränderlich, aber ist diese Unveränderlichkeit die der Notwendigkeit? Die Unveränderlichkeit des Vergangenen ist, daß dessen wirkliches So nicht anders werden kann; folgt aber daraus, daß sein mögliches Wie nicht hätte anders werden können? Die Unveränderlichkeit des Notwendigen ist dagegen, daß es sich beständig zu sich selbst verhält und sich zu sich selbst auf dieselbe Weise verhält, jede Veränderung ausschließt, sich nicht begnügt mit der Unveränderlichkeit des Vergangenen, welche nicht bloß wie nachgewiesen, dialektisch ist in Richtung auf eine frühere Veränderung, aus welcher sie hervorgeht, sondern sogar dialektisch sein muß in Richtung auf eine höhere Veränderung, die sie aufhebt*⁴³⁴.

Die Konsequenz, die sich aus diesem Begriff der Notwendigkeit ergibt, ist, daß die Zukunft ebenfalls notwendig ist, d.h., sie ist determiniert. Daraus folgt: *Wenn die Notwendigkeit an einem Punkt eintreten könnte, so würde nicht mehr die Rede sein vom Vergangenen und Zukünftigen*⁴³⁵. Dies wiederum bedeutet, es gibt keine Freiheit, die Notwendigkeit ist herrschendes Prinzip und alle Freiheit Illusion. Climacus' Interpretation der Notwendigkeit stimmt mit derjenigen Spinozas überein. Climacus setzt aber gegen die Spinozanische Notwendigkeit das Werden. Notwendigkeit läßt die Zukunft nicht offen, der Begriff des Werdens schon. Nur mit dem Werden als Bedingung der Möglichkeit von Veränderung ist Freiheit möglich. Aber Freiheit ist keineswegs notwendiger Bestandteil menschlichen Handelns, sondern nur die prinzipielle Offenheit zukünftigen Geschehens.

*Es gibt eigentlich nichts Neues unter der Sonne*⁴³⁶, und keine Differenz zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, wenn Prozesse notwendig verlaufen⁴³⁷. Es gibt nur immer mehrere Möglichkeiten des Wie, d.h., Aussagen über gewordene Sachverhalte – und

⁴³⁴ BISSEN, S. 70.

⁴³⁵ BISSEN, S. 71.

⁴³⁶ Kierkegaard, DIE DIALEKTIK DER ETHISCHEN UND DER ETHISCH-RELIGIÖSEN MITTEILUNG, S. 65.

⁴³⁷ BISSEN, S. 71.

letztlich sind alle Sachverhalte geworden – haben nur einen Näherungswert. Eindeutige Aussagen über das Zustandekommen eines Sachverhaltes sind unmöglich.

Zum Zusammenhang von Freiheit und Kontingenzt: Freiheit wird verstanden als Gegensatz zur Freiheit als Einsicht in die Notwendigkeit, Freiheit ist die *freiwirkende Ursache*⁴³⁸ dafür, daß etwas so ist, wie es ist, aber auch dafür, daß es ganz anders hätte sein können. Kausalität ist also nach Climacus Definition von Notwendigkeit ein Konstrukt des Verstandes. Da Gott, sei er personal oder nur ein metaphysisches Prinzip, hingegen die frei wirkende Ursache schlechthin ist, – diesen Gedanken hat Climacus von Spinoza übernommen, – sind auch letztlich alle Prozesse freie Prozesse im Sinne einer *causa sui*⁴³⁹.

3.1 Probleme des Freiheitsbegriffes

Zum Zusammenhang von Freiheit und Handlung ist zu sagen, daß, wenn Handeln als kontingent zu bezeichnen ist, dies nicht bedeutet, wie bereits beschrieben, daß gemeint ist, Handeln sei immer freiheitliches Handeln, obwohl die Entgegensetzung von Kontingenz gleich Freiheit und Notwendigkeit gleich Unfreiheit immer wieder aufgemacht wird. Paradigmatisch für eine solche Interpretation von Freiheit und Notwendigkeit steht hier die Interpretation des Freiheitsbegriffes bei Kierkegaard von Dietz.

Dietz analysiert Kierkegaards Argumentation nicht auf ihren Aufbau und ihre Struktur hin, sondern verwendet Kierkegaards Argumentation, um gegen eine von Dietz komponierte Zweisamkeit von Spinoza und Hegel, den ‚Philosophen der Unfreiheit‘, zu argumentieren. Die Unterschiede in den Ansätzen beider Philosophen werden nicht diskutiert.

Dietz geht es denn auch nicht um die Frage, ob Climacus erörtert, inwiefern Prozesse notwendig verlaufen oder nicht, und ob Sachverhalte notwendig sind oder nicht, sondern um die Frage, ist der Mensch frei oder nicht. Im Vordergrund steht deshalb auch eine empathische Würdigung der Existenzphilosophie Kierkegaards und nicht eine kritische Analyse, die Kierkegaards Ironie und Polyonymität jedoch nicht berücksichtigte.

Die *causa sui*-Frage verweist natürlich auf einen Gottesbegriff, aber, der Gottesbegriff, den Climacus in den BISSEN verwendet, ist ein ganz bestimmter Gottesbegriff. Wenn Climacus vom gewordenen Gott spricht, meint er Christus, der ebenso Existenz ist, wie jeder andere Mensch auch. Dietz hat aber einen personalisierten, anthropomorphen Gott im Auge, von dem er unterstellt, daß auch Climacus ihn im Auge habe. *Kierkegaard denkt Gott anders, um sowohl der Konsequenz eines fernen, unauslotbaren und in seinem nicht-offenbaren Willen*

⁴³⁸ BISSEN, S. 72.

⁴³⁹ Vgl., BISSEN, S. 69.

auch unberechenbaren und uneinsehbaren "deus absconditus" zu entgehen, als auch einem Konzept, das Gottes Allmacht derart "ineins" mit menschlicher Freiheit denkt, daß Gottes Gottsein am Gedeih und Verderb der Welt hängt (diese pantheistische Gefahr hat Kierkegaard am Spinozismus und Hegelianismus seiner Zeit festgemacht)⁴⁴⁰. Natürlich denkt Climacus Gott anders. Er denkt ihn aber nicht so, wie Dietz denkt, daß Climacus Gott denkt. Der Grund dafür, daß Dietz nicht mit Climacus' Gottesbegriff ins reine kommen kann, liegt eben darin, daß er nicht unterscheidet, wer wann zu wem spricht, d.h., daß er die Polynymität der Schriften übersieht.

Die Verwechslung von Kontingenz und Freiheit ist augenfällig. Spricht Climacus von Prozessen, die auf eine causa sui zurückzuführen sind, spricht Dietz von Freiheit, im Sinne menschlicher Freiheit. Dabei kann weder aus den BISSEN, noch aus der NACHSCHRIFT das Postulat menschlicher Freiheit oder der Versuch herausgelesen werden, aufzuweisen, daß der Mensch frei ist. Dietz behauptet, *im traditionellen Sprachgebrauch geht es also um die Frage, ob das Selbst – als Verhältnis zu sich selbst – selbstursprünglich im Sinn autonomer Konstitution einer "causa sui" ist*⁴⁴¹. Climacus spricht nicht vom Selbst als causa sui, nicht einmal vom Selbst, das ist Anti-Climacus vorbehalten, sondern nur von causa sui- Prozessen. *Alles Werden geschieht durch Freiheit, nicht aus Notwendigkeit, nichts Werdendes wird aus einem Grund, sondern alles aus einer Ursache. Jede Ursache führt zurück bis zu einer frei wirkenden Ursache*⁴⁴². Daraus schließt Climacus aber keineswegs auf menschliches Handeln. Menschliches Handeln mag ontologisch gesehen freies Handeln sein, aber nur in dem Sinne, in dem Prozesse frei, nämlich kontingent verlaufen. Diese frei wirkende Ursache, so definiert Spinoza seinen Substanzbegriff, kann zweierlei verursachen, nach Spinoza eben Naturgesetzlichkeit und damit Notwendigkeit, nach Climacus, aus denselben Gründen: Kontingenz. Es geht um einen ontologischen Perspektivenwechsel, den Dietz in seiner theologischen Perspektive nicht sehen kann, nicht aber um ein Problem von Notwendigkeit und Freiheit. Weil Freiheit für Climacus kein Problem ist, ist Dietz Problem der menschlichen Freiheit auch gar keins, denn, wo Kontingenz herrscht, ist weder Freiheit als Einsicht in die Notwendigkeit noch Freiheit als existentielles Sich-selbst-überlassen-Sein zu thematisieren.

Für den Anschlußpunkt der Begriffe von Notwendigkeit und Kontingenz gilt, daß Kontingenz nicht Erfahrungswissen, aber konstruktive Reflexion ist⁴⁴³. In der ästhetischen

⁴⁴⁰ Dietz, EXISTENZ UND FREIHEIT BEI SØREN KIERKEGAARD, S. 36

⁴⁴¹ Ebd.

⁴⁴² BISSEN, S. 69.

⁴⁴³ EOII, S. 185.

Theorie gehört dazu der Begriff Wiederholung in seinem doppelten Sinne, als erstens bloße Wiederholung im Sinne der Repetition, e.g., die sinnliche Liebe in ihrer Treulosigkeit⁴⁴⁴, und zweitens die Wiederholung als Rückgewinnung, e.g. Hiob, – der junge Mann in der WIEDERHOLUNG. Die Wiederholung im letzteren Sinne führt aus dem Notwendigkeits- und Kontingenzdilemma zur Religiosität hin. Diese Religiosität ist Johannes Silentios Spezialität und die Spezialität seines Theoretikers Anti-Climacus. Climacus ist an diesem Begriff der Wiederholung als einem Scheitern der Notwendigkeit nicht interessiert⁴⁴⁵. Wenn Hiob Paradigma für die Allmacht Gottes ist, ist Hiob auch Paradigma für das Scheitern menschlicher Freiheit.

3.2 Spinozas Begriff der Notwendigkeit

Den Einstieg in die Diskussion des Verhältnisses von Kontingenz und Notwendigkeit in Kierkegaards Schriften können hier ein paar klare Sätze erleichtern. Diese Sätze sind der Skizzierung der wesentlichen Thesen eines der grundlegenden Texte zur Notwendigkeit, der Ethik Spinozas gewidmet. Spinozas Ethik ist die stringenteste Konstruktion einer naturgesetzlich bestimmten Welt und des naturgesetzlich bestimmten, der Notwendigkeit der Natur unterliegenden Individuums.

Der als anthropologische Grundkonstante gesetzte oder religiös motivierte freie Wille wird von Spinoza im folgenden Lehrsatz zurückgewiesen: *Intellectus actu, sive is finitus sit, sive infinitus, ut et voluntas, cupiditas, amor, etc. ad Naturam naturatam, non vero ad naturantem referri debent*⁴⁴⁶. Alles, was unter dem Begriff der erkennbaren, nicht nur physikalischen, Natur subsumiert werden kann, ist von einem Initialprinzip, der natura naturans mit Notwendigkeit generierte natura naturata. Die natura naturata ist ein komplexes System interdependenter Sachverhalte, beruhend auf dem Kausalitätsprinzip, in dem der menschliche Körper sowie die Einsichtsfähigkeit des menschlichen Geistes bloß in den Kausalzusammenhang integrierte Teilchen sind. Der intellectus, finit oder infinit, bildet keine Ausnahme von der Kausalität. Er ist ein modus der cogitatio oder anders ausgedrückt, ein von einem initialisierenden Strukturprinzip generiertes Phänomen, mögen ihm nun Grenzen gesetzt sein oder nicht.

Mit der Begierde, der Liebe und anderen Affekten gleichgesetzt, wird auch der voluntas

⁴⁴⁴ Vgl., EOI, S. 101.

⁴⁴⁵ Vgl. auch zu Ursache und Wirkung: EOI, S. 26 u. 35, über innere und äußere Gründe von Handlungen.

⁴⁴⁶ E1LS31. *Der Verstand, mag er in der Wirklichkeit endlich oder unendlich sein, wie auch der Wille, die Begierde, die Liebe usw., müssen zur geschaffenen Natur, nicht aber zur schaffenden gerechnet werden.*

keine Unabhängigkeit von äußeren Ursachen zugestanden. Wenn der Wille als Affekt gedacht wird, ist er abhängig von anderen Affekten oder äußeren Ursachen. Es ist einleuchtend, daß Affekte nicht zur generierenden Natur gehören können, sondern sich in einem multifaktoriellen, zeitlich nicht abschließbaren Abhängigkeitsgefüge gegenseitig bedingen.

Spinoza geht aus von einem Parallelismus der *res cogitans* und *res extensa*. Körper, einschließlich des menschlichen, können, weil sie zur *res extensa* gehören, keineswegs vom Denken sondern nur von anderen Körpern Impulse erhalten. Für die Ideen der Affektionen gilt ebenfalls, daß sie nur innerhalb der *res cogitans* vorzufinden sind und dort ein interdependentes Ideengefüge bilden⁴⁴⁷. Erschwert wird die Interpretation, was ein Affekt ist, durch Spinozas Definition, daß ein Affekt eine Affektion des Körpers und zugleich die Idee dieser Affektion ist. *Per Affectum intelligo Corporis affectiones, quibus ipsius Corporis agendi potentia augetur, vel minuitur, juvatur, vel coercetur, & simul harum affectionum ideas*⁴⁴⁸. Affektionen können nur durch andere Affektionen und Affekte durch andere Affekte eingeschränkt oder verstärkt werden⁴⁴⁹. Handlungsfähigkeit und Denkfähigkeit des Geistes hängen von den Affektionen und Affekten ab, denen er unterworfen ist. Affektion und Affekt betreffen Geist und Körper gleichzeitig. „Simul“ deutet auf eine zeitliche und logische Gleichzeitigkeit. Wenn der menschliche Körper einen Gegenstand wahrnimmt oder von ihm berührt wird, hat der Geist zeitgleich eine Vorstellung davon, was im Körper vor sich geht.

Daß der Geist überhaupt Ideen zu den Affektionen des Körpers bilden kann, ist nur möglich, weil Affektionen und Ideen der Affektionen auf dieselbe Weise in der Substanz verankert sind, und nicht etwa, weil die Idee auf die Affektion reduzierbar wäre. Wenn es heißt, daß in der Substanz eine Idee aller jemals vorkommen könnenden geistigen und physikalischen Prozesse notwendig gebildet wird, bedeutet dies die Universalisierung des Kausalprinzips in universell gültigen Naturgesetzen. Die *voluntas* ist abhängig von außerhalb ihrer selbst liegenden Affektionen des Körpers und ihrer selbst, insofern sie als geistiger Affekt zu verstehen ist, der aber selbst als *mens* Naturgesetzmäßigkeiten unterliegt.

*Voluntas non potest vocari causa libera, sed tantum necessaria*⁴⁵⁰. Gewiß wird mit der

⁴⁴⁷ Vgl., E3LS2.

⁴⁴⁸ E3Def3. *Unter einem Affekt verstehe ich Affektionen des Körpers, von dem dieser Körper in seiner Fähigkeit zum Handeln vergrößert oder verringert, gehemmt oder gefördert wird und zugleich auch die Ideen dieser Affektionen.*

⁴⁴⁹ Vgl. E4LS7. *Das Argument zu dieser Behauptung findet sich im Beweis zu Lehrsatz sieben des vierten Buches der Ethik.*

⁴⁵⁰ E1LS32. *Der Wille kann nicht freie, sondern nur notwendige Ursache genannt werden. Das Argument zu dieser Behauptung findet sich im Beweis zu Lehrsatz sieben des vierten Buches der Ethik.*

Formel *deus sive natura sive substantia* das systeminitialisierende Prinzip *natura naturans* als durch sich selbst bestimmt begriffen. Das heißt aber nicht, daß es frei ist im Sinne eines freien Willens, sondern ausschließlich, daß das in der Ordnung der Dinge notwendig herrschende Gesetz für die *substantia* ebenfalls Gültigkeit hat. Damit sind sowohl freier Wille wie die *creatio ex nihilo* ausgeschlossen. Der Wille ist wie die Substanz selbst systemimmanent und der Wille Gottes auf die Funktionsweise naturgesetzlicher Abläufe reduziert.

*In Mente nulla est absoluta, sive libera voluntas; sed Mens ad hoc, vel illud volendum determinatur a causa, quae etiam ab alia determinata est, et haec iterum ab alia, et sic in infinitum*⁴⁵¹. Wird ein allgemeiner freier Wille ausgeschlossen, bleiben nur noch einzelne Willensakte übrig, die durch das Kausalprinzip strukturiert werden. Ohne eine auf Körper oder Geist einwirkende Ursache, die einen Willensakt bedingt, kann überhaupt nichts gewollt werden. Körper oder Geist bedeutet hier aber, wie schon gesagt, gerade nicht, daß entweder der Geist den Körper oder der Körper den Geist beeinflusst.

Es kann aber insofern von einem System Körper und Geist gesprochen werden, als beide in ihrer Art und Weise des Operierens den gleichen Gesetzmäßigkeiten unterliegen. Den dieses System strukturierenden Kausalzusammenhang können wir einsehen, insofern wir fähig sind, mittels der Erkenntnis des Strukturprinzips zur Ordnung der Dinge, auch über die naturgesetzlichen Abläufe gedanklicher und körperlicher Prozesse, Klarheit zu gewinnen. Daran, dieses immer in gleichem Maße und mit gleichbleibendem Erfolg tun zu können, hindern uns die Affekte, denen wir ausgesetzt sind. Sofern der Wille zu den Affekten gerechnet wird, ist auch er als Gemütsbewegung Schwankungen unterworfen, so daß wir mal dieses, mal jenes wollen können, manches, das uns hindert, und manches, das unserer Selbsterhaltung nützlich ist.

Wir können aber die Affektionen unseres Körpers, die wir wahrnehmen, falsch deuten, mit Spinozas Worten, *inadäquate* Ideen haben. Ob *adäquate* oder *inadäquate* Ideen produziert werden, hängt von der Operationsweise der Einsichtsfähigkeit ab. Drei unterschiedliche Erkenntnisarten, die *imaginatio*, *ratio* und *scientia intuitiva* bedingen eindeutig drei ihnen jeweils zugeordnet werden könnende Erkenntnismethoden einschließlich den, den Erkenntnisarten und -methoden entsprechenden Erkenntnisleistungen⁴⁵².

Imaginatio liefert einen rudimentären Teil von Erkenntnis in Form analoger Verknüpfungen von Affektionen und mentalen Prozessen in Bildern und Vorstellungen. Analogieschlüsse

⁴⁵¹ E2 LS48. *Es gibt im Geiste keinen absoluten oder freien Willen; sondern der Geist wird dieses oder jenes zu wollen von einer Ursache bestimmt, die auch wieder von einer anderen bestimmt worden ist, und diese wieder von einer anderen, und so fort ins Unendliche.*

⁴⁵² Vgl., E2LS40Anm2.

bergen aber die Gefahr, daß nur vermeintlich Analoges gleichgesetzt wird, so daß Irrtümer, von Spinoza als Mangel an Erkenntnis definiert⁴⁵³, in der Erkenntnisart der *imaginatio* immer möglich sind. Der passive Charakter der *imaginatio* schließt zwar nicht Möglichkeit aus, Bilder und Vorstellungen aus eigener Gestaltungskraft zu produzieren. Aber von Affektionen und Affekten bedrängt, muß die *imaginatio* die Produktion von Bildern und Vorstellungen in ihr selbst eher geschehen lassen, als daß sie in die Lage versetzt würde, sie rational zu entwickeln.

Wirklich erkenntnisrelevant sind die zweite und dritte Erkenntnisart. Die Rationalität der methodischen Deduktion allein ermöglicht einen Erkenntnisfortschritt bei dem Versuch, in komplexen Sachverhalten Ursache und Wirkung zu erkennen und zu unterscheiden. *Ratio* befähigt zur Strukturbildung in komplexen Sachverhalten, *scientia intuitiva* die Erkenntnis komplexer Sachverhalte selbst. Der, die *scientia intuitiva* begleitende, *amor dei intellectualis* vermittelt dem Erkennenden die Heiterkeit – *hilaritas* – angesichts der Erkenntnis eines wohlstrukturierten, notwendig bestehenden Universums einschließlich des wohlbestimmten Ortes der eigenen Person. Diese Heiterkeit hätte etwas zynisch Überhebliches, gäbe es die *imaginatio* nicht. Weil niemand fähig ist, ununterbrochen adäquate Ideen zu bilden, sofern jeder menschliche Körper und Geist äußeren Impulsen und den mit ihnen einhergehenden Affekten ausgesetzt ist, verhindert die *imaginatio*, daß die *scientia intuitiva* mehr als nur ein transitorisches Stadium ist. Ein Zurückfallen auf die Erkenntnisart der *imaginatio* ist jederzeit möglich. Aber es ist jeder *mens humana* möglich, insofern sie prinzipiell zu rationaler Erkenntnis befähigt ist, mittels rationaler Methodik die *imaginatio* temporär zu überschreiten.

Wenn nun die Einsicht in eine prinzipiell nicht abschließbare Kausalkette an einer Stelle abgebrochen wird, geschieht das nicht aus freiem Willen des Denkenden, sondern weil er weder innerhalb der Kausalkette noch über die Kausalkette insgesamt adäquate Ideen zu bilden vermag. Denn könnten wir uns die Welt richtig und systematisch erschließen, begriffen wir die Zusammenhänge der einzelnen, uns begegnenden Sachverhalte, stünde uns eine komplette Erklärung unserer gegenwärtigen Welt zur Verfügung. Dem ist aber nicht so, weil unsere Einsichtsfähigkeit an unsere Körperlichkeit gebunden ist. Nur durch unsere Körperlichkeit gewinnen wir Kontakte mit den Gegenständen außerhalb unserer und erfahren etwas über unsere eigenen Körper. Nur so können wir uns sowohl über die Gegenstände als auch unsere Körper Gedanken machen, d.h., adäquate und inadäquate Ideen haben. Wenn wir nun einen Sachverhalt als hinderlich für uns interpretieren, heißt das nur, daß unser Erkenntnisprozeß über diesen Sachverhalt unvollständig oder inadäquat verlaufen ist.

⁴⁵³ Vgl., E2LS47Anm.

Sofern aber die Ursache des Abbruches der Einsicht nicht in der Inadäquatheit menschlichen Denkens gesucht wird, sondern als willkürlicher Akt interpretiert wird, entsteht eine Illusion von freier Entscheidung. Da jedoch die Möglichkeit eines willkürlichen Aktes dem Kausalprinzip widerspricht, wird Freiheit bloß imaginiert.

Die bisherigen Überlegungen zusammenfassend kann gesagt werden, daß Freiheit in letzter Konsequenz als Einsicht in die Notwendigkeit konzipiert ist und weder als Wahl- noch als Entscheidungsfreiheit ausgelegt werden kann. Auf der Ebene der *imaginatio* findet keine systematische Verknüpfung der einzelnen Erlebnisse und Gedanken statt. Dennoch können auch die Erkenntnisleistungen der *imaginatio* zufällig Wahrheitsgehalt haben, aber diese Wahrheit stellt sich dann ohne Zutun des Denkenden oder Träumenden her. Rationale Erkenntnis kondensiert Vereinzelt zu komplexen Strukturen. In höchster Stufe der dritten Erkenntnisart ist Freiheit das Verstehen, soweit möglich, der vom System Natur notwendig hervorgebrachten Einzeldinge.

Ein infinites Kausalnexus entzieht sich der *mens humana*⁴⁵⁴. Wenn ein prinzipiell nicht abschließbarer Kausalnexus nicht vollständig einsehbar ist, muß der Versuch, in einem intellektuellen *regressus ad infinitum* eine bestimmte Ursache eines bestimmten Sachverhaltes vollständig zu erkennen, irgendwann abgebrochen werden, um überhaupt weiteres gedankliches Prozessieren zu ermöglichen. Folglich wird der menschliche Geist immer wieder imaginativ operieren müssen. Nur in Bereichen, in denen eindeutige Schlußfolgerungen aus präzisen Axiomen ableitbar sind, ist überhaupt universelle Erkenntnis möglich.

Eine andere Konsequenz folgt aus der Interpretation der *ratio* als vernünftiger Kalkulation, also als eines schwachen Vernunftbegriffes. Spinozas Definition von Freiheit, *Ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur*⁴⁵⁵, schließt gerade den metaphysisch emphatischen Freiheitsbegriff aus. Freiheit in der zweiten Erkenntnisart bedeutet rationale Kalkulation. Freiheit gleich Einsicht in die Notwendigkeit ist ungleich subjektiver Freiheit. Dies ist zwar schon der Versuch einer Reduktion auf Freiheit, definiert als Freiheit von Fremdbestimmung, bestimmt als *selbstproduzierte Ideenverknüpfung*⁴⁵⁶, aber auch der Gedanke der wesenhaft zum Menschen gehörenden gedanklichen Selbsttätigkeit unterschlägt die von Spinoza intendierte Verankerung des Denkens im Kausalitätsprinzip. Auf einer Ebene – *ratio* – ist Freiheit

⁴⁵⁴ Vgl., KV §30.

⁴⁵⁵ EIDef7. *Ein Ding wird frei genannt, das allein aus seiner Natur notwendig existiert, und allein durch sich zum Handeln bestimmt wird.*

⁴⁵⁶ Walther, SPINOZAS PHILOSOPHIE DER FREIHEIT – „EINE JÜDISCHE PHILOSOPHIE“?, S. 105.

Einsicht in die Notwendigkeit aller Regelung des Lebens und auf der anderen – *scientia intuitiva* – Einsicht in die naturgesetzlich notwendige Verfaßtheit menschlichen Lebens überhaupt.

Wenn der Spinozanische Substanzbegriff veranschaulicht werden soll, kann er mit einem strukturierenden Prinzip verglichen werden, das iterierend ein System erzeugt, so in etwa wie Mandelbrotmengen von einer einfachen mathematischen Formel generiert werden, wobei das Strukturprinzip, wenn es die Sache einmal in Gang gebracht hat, den ablaufenden Prozeß nachträglich weder zu modifizieren noch neu zu strukturieren vermag. Das System modifiziert sich selbst. Kontingenz gibt es nach Spinoza nur für unseren Verstand, insofern er inadäquate Ideen hat. Nach Climacus aber ist die Welt generell kontingent.

3.3 Sub specie aeterni – Sub specie aeternitatis

An dieser Stelle muß eine Art Zwischenergebnis festgehalten werden, das zwar nicht der gesamten Konzeption dieser Arbeit widerspricht, aber dennoch eine noch bestehende Ungereimtheit darstellt, nicht gerade eine Absurdität, aber doch eine Ungereimtheit. Von diesem Zwischenergebnis aus wird es möglich sein, sowohl die Theorie Climacus' zuende zu verfolgen, als auch die Überleitung zur Religiosität, den Sprung, zu verstehen. Wenn man dem Autor des Gesamtexperimentes, Kierkegaard, auf die Spur kommen will, muß man auf die Spur dessen kommen, was allen drei Konzeptionen subjektiver Seinsformen gemeinsam ist. Dies ist der Zusammenhang und gleichwohl die Differenz von Notwendigkeit und Zeitunabhängigkeit, Kontingenz und Zeitlichkeit. Zu erinnern ist an das Konzept der Ironie und an die Behauptung, daß Kausalität ein Konstrukt des Verstandes ist. Zu erinnern ist ebenfalls daran, daß Metaphysik einen Nagel in einer Wand benötigt, ein System daran aufzuhängen, um eine Metapher für die $\alpha\rho\chi\eta$ Anaximanders zu verwenden.

Im Gegensatz zu Adornos Interpretation, die Kierkegaard eine dezidierte Systematik unterstellt, die in Kierkegaards Schriften nicht vorkommt, steht die hier bisher vertretene Behauptung, daß Kierkegaards Denken sich rhizomartig ausbreitet. Diese Metapher steht nicht für eine Kritik der Metaphysik, sondern für Anti-Metaphysik. Es scheint sich aber doch der metaphysische Nagel in Kierkegaards Wand zu finden, der es erlaubt, mit Groethuysen und Paulhan seine Philosophie als eine einer bestimmten Systematik gehorchenden Metaphysik zu deuten. Nicht der Existenzbegriff selbst ist metaphysisch, aber dessen Voraussetzungen sind metaphysisch, namentlich der Wirklichkeitsbegriff und der Begriff der Logik. Es wird hier eine gewagte Behauptung getroffen werden, nämlich die, daß

Kierkegaards Aussagen darüber, was die menschliche Existenz ausmacht, kompatibel, im Sinne von reziprok kompatibel, mit Spinozas Begriff der menschlichen Existenz sind. Es wird weiterhin behauptet werden, daß nur diese Form von Reziprozität eine denkbare Alternative zu Spinozas Konzeption menschlicher Existenz ausmacht. Daß Welterfahrung nur kontingent sein kann, weil die Welt selbst keine verlässliche Struktur, einschließlich eines projizierten personalen Gottes, ermöglicht, ist eine Behauptung, die gegen die Behauptung einer unabhängig vom menschlichen Geist strukturierten Welt steht. Beide Behauptungen sind zwar plausibel, aber keine von beiden ist beweisbar.

Dieses Problem lösen Spinoza und Kierkegaard unterschiedlich. Und beide lösen es in der Reziprozität analog. Kierkegaard hat die empfindliche Stelle in Spinozas System entdeckt, ohne aber die empfindlichen Behauptungen Spinozas widerlegen zu können. Also befinden wir uns in einem Bereich des Glaubens oder der Plausibilität, was uns aber beim Aufweis der Wahrheit nicht hilft.

Es gibt noch ein Zwischenergebnis, das Kants Fragen betrifft. Für das Problem der Notwendigkeit oder Kontingenz hilft die Unterscheidung von empirischem Ding und einem möglicherweise zwar vorhandenen, aber nicht einsehbaren Ding nicht weiter. Hinsichtlich einer deontologischen Ethik kämen weder Kierkegaard noch Spinoza auf den Gedanken, eine a priori Sittlichkeit zu postulieren, um das Postulat einer Sittlichkeit zu begründen, die aufgrund bestimmter Prämissen einzuhalten wäre, respektive ohne Notwendigkeit eingehalten würde, einfach, weil sie da ist. Was die Freiheit betrifft, unterscheiden sowohl Spinoza als auch Kierkegaard, aber gründlich unterschiedlich, Freiheit von Kontingenz und Kontingenz von einer Metaphysik, die des Freiheitsbegriffes als „Nagel in ihrer Wand bedarf“⁴⁵⁷.

Eine weitere Divergenz entsteht aus den Auffassungen beider Autoren von der Verfaßtheit des Menschen. Spinoza nimmt analog einem Paralleluniversum, generiert von den Attributen der Substanz, res cogitans und res extensa, die denselben Gesetzen gehorchen, auch für den Menschen einen Parallelismus von Körper und Geist an. Kierkegaard nimmt für den Menschen ebenfalls, wie Spinoza, eine Körperlichkeit im Sinne der Einheit von Leib und Seele an. Der Geist ist etwas, das von dieser Körperlichkeit unterschieden ist. Der Mensch existiert als Körper und Geist, wenn er sich und seine spezifische Form des Existierens als Einzelner begreift. Wenn er sich nicht als Einzelner begreift, begreift er sich als Körper mit einer Seele ausgestattet und die Idee, das Geistige, als etwas von ihm Verschiedenes. Beide Formen des Daseins sind paradox. Kierkegaard geht eben nicht von einem metaphysischen

⁴⁵⁷ Kierkegaards Verdacht, daß Kant sein transzendentes Subjekt nur erfunden hat, um der Unmöglichkeit des freiheitlichen, vorfindbaren Subjektes zu entgehen, sei hier nur am Rande erwähnt.

Prinzip aus, sondern von Nichts, d.h., er kritisiert, daß ein metaphysisches Prinzip überhaupt angenommen wird.

Lessings Frage nach dem historischen Ausgangspunkt für ein ewiges Bewußtsein kann unter der Perspektive Notwendigkeit oder Kontingenz anders formuliert werden, nämlich als die Frage: Kann etwas Zeitliches unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit begriffen werden? Auf diese Frage antworten Kierkegaard und Spinoza unterschiedlich, ersterer sagt: Nein, denn dies ist paradox. Über etwas Gewordenes lassen sich aufgrund der Approximativität unseres Wissens keine Aussagen treffen, nur die, daß es da ist, aber weder über die Notwendigkeit oder Kontingenz, aufgrund derer es geworden ist. Das Werden ist nicht beobachtbar, daher ist allein die Subjektivität die Wahrheit.

Spinoza sagt: Ja, denn das Zeitliche wird durch das Zeitenthobene strukturiert. Spinozas Definition des sub specie aeternitatis lautet: *Res igitur sub specie aeternitatis concipere, est res concipere, quatenus per Dei essentiam, ut entia realia, concipiuntur, sive quatenus per Dei essentiam involvunt existentiam*⁴⁵⁸. Wenn für Gott Substanz oder Natur eingesetzt wird, wird diese Definition klar, denn das Wesen der Natur ist ihre Gesetzmäßigkeit, d.h., die Gesetzmäßigkeit der in ihr sich abspielenden Prozesse, die zwar zeitlich sind, aber von zeitunabhängig gültigen Gesetzen bestimmt werden. Erkenntnisse sub specie aeternitatis sind nur möglich in der dritten Erkenntnisart.

Spinoza selber erläutert diese Definition. *Haec sunt, quae de Mente, quatenus sine relatione ad Corporis existentiam consideratur, ostendere constitueram; ex quibus, & simul ex Prop. 21 p. 1 & aliis apparet, quod Mens nostra, quatenus intelligit, aeternus cogitandi modus sit, qui alio aeterno cogitandi modo determinatur, & hic iterum ab alio, & sic in infinitum; ita, ut omnes simul Dei aeternum, & infinitum intellectum constituent*⁴⁵⁹. Die hier skizzierte Art der Gedankenkette macht die Ewigkeit und Unbegrenztheit des Geistes Gottes aus. Das Denken wird nicht durch den Körper bestimmt, auch wenn Denktätigkeit und körperliche Tätigkeit untrennbar durch für beide Attribute, die res cogitans wie die res extensa, gleich gültige natürliche Gesetzmäßigkeiten verbunden sind.

Kierkegaard lehnt nun nicht die Notwendigkeit der Naturgesetzlichkeit ab, er lehnt aber ab, daß dieselbe Naturgesetzlichkeit für Denken und Ausdehnung gilt. Für das Denken gelten andere Gesetze als für Körper, deshalb kann über Werdendes nichts ausgesagt werden. Kierkegaard trennt Denken vom Sein, aber er trennt es radikaler als Spinoza es tut, der zwar

⁴⁵⁸ E5LS 30 Demonstratio. Dinge unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit zu begreifen, ist Dinge zu begreifen, insofern sie aufgrund des Wesen Gottes als wirklich Seiende begriffen werden, oder insofern sie aufgrund des Wesens Gottes die Existenz einschließen.

⁴⁵⁹ E5LS40A.

sieht, daß Körperlichkeit und Denktätigkeit einander nicht beeinflussen können, aber dennoch über die Substanz, die beides bestimmt, eine Gleichzeitigkeit zu finden vermag. Kierkegaard ordnet Denken und Sein miteinander unvereinbaren ontologischen Bereichen zu. Er tut dies auf drei verschiedene Weisen.

Die erste Weise ist ästhetischer Form. *Es ist nicht allein in einzelnen Augenblicken, daß ich, wie Spinoza sagt, alles aeterno modo betrachte, sondern ich bin immerfort aeterno modo*⁴⁶⁰. Zunächst liest sich diese Passage wie ein Widerspruch zu dem oben Gesagten. Wenn man aber das ästhetisch-intellektuelle Denken betrachtet, wird deutlich, daß hier der Existenzbegriff noch nicht definiert ist. Der ästhetische Denker begreift sich und seine Denkweise auf andere Weise, als der ethische Denker die Existenz begreift. Die zweite Weise ist die ethische Form und der Kommentar Kierkegaards zum aeterno modo-Sein der ästhetischen Form: *Alles logische Denken findet in der Sprache der Abstraktion und unter der Form der Ewigkeit (sub specie aeterni) statt. Die Existenz in der Weise Denken, heißt von der Schwierigkeit absehen, der nämlich, das Ewige im Werden zu denken, wozu man doch wohl genötigt ist, da der Denkende selbst im Werden ist*⁴⁶¹.

Zu klären ist hier ein Problem der Interpretation, denn Kierkegaard verwendet nicht das spinozanische sub specie aeternitatis, sondern seine Sonderform, nämlich sub specie aeterni. Und Kierkegaard verkürzt gleichfalls Spinozas aeterno cogitandi modo auf aeterno modo. Und das hat seinen Grund, der nicht in einer Vermischung der Begrifflichkeiten liegt, sondern in einer Unterscheidung. Für sub specie aeterni gibt es mehrere Übersetzungsmöglichkeiten⁴⁶² mit unterschiedlichen Konsequenzen. Aeternus ist zunächst mal ein Adjektiv, maskulinum, aber so wie Kierkegaard es verwendet ist es neutral, aeternum. Sub specie aeterni, kann soviel heißen, wie etwas „unter dem Blick des Ewigen“, aber auch „unter dem Gesichtspunkt des Ewigen“ zu betrachten oder wie etwas „unter der Form des Ewigen“ zu denken, es kann noch alles mögliche andere heißen, aber sub specie aeternitatis ist ausgeschlossen. Sub specie aeterni ist aber mitnichten der spinozanische Blick hinter die Kulissen der Naturgesetzlichkeit. Der ist auch mitnichten von Kierkegaard intendiert.

⁴⁶⁰ EOI, 1, S. 42.

⁴⁶¹ NSII, S. 8.

⁴⁶² vor aand er, forsaavidt den erkender, en evig tænkningsform (aeternus cogitandi modus) osv. S. K. tænker forøvrigt vistnok paa det i Spinozas Ethik oftere forekommende udtryk sub specie aeternitatis (fra evighedens synspunkt). SV, Bind 2, Erste Halvbind, S. 414, Anmerkung zu S. 41. In der Übersetzung von Hirsch ist diese Anmerkung ebenfalls genauso vorhanden. Auf die Differenz von sub specie aeterni und sub specie aeternitatis wurde in beiden Fällen nicht geachtet. Kierkegaard mischt die spinozistische Formel, daß das wahre Erkennen sub specie aeternitatis geschehe, zusammen mit dem Satz, daß das Denken ein aeternus modus der einen göttlichen Substanz ist. (EOI, 1, S. IV, Anmerkung 48 des Übersetzers zu S. 42 und 43.).

In der Nachschrift ist die Übersetzung Hirschs des sub specie aeterni uneindeutig. Deshalb wird immer die lateinische Form der Samlede Værker berücksichtigt. Schrempf übersetzt von vornherein sub specie aeternitatis, ohne sich um die Differenz zu aeterno modo oder sub specie aeterni zu kümmern.

Aber warum verkürzt Kierkegaard überhaupt, obwohl er den Terminus *sub specie aeterni* ähnlich wie Spinoza zu verwenden scheint, nur eben in kritischer Absicht? Nun, Spinoza macht sehr deutlich, wie er *sub specie aeternitatis* verstanden wissen will, nämlich als Einsicht in einen notwendigen Kausalnexus von realen Sachverhalten, zu denen ebenso wie ausgedehnte Dinge auch Gedankendinge gehören. Nun leugnet Kierkegaard ja keineswegs die Notwendigkeit von bestimmten Gedankendingen, von logischen Sachverhalten, aber er bestreitet sehr wohl die Notwendigkeit von zeitlichen Dingen. Logik ist immer *aeterno modo*, und insofern der Ästhetiker keinen Existenzcharakter hat oder seinen Existenzcharakter nicht begreift, erkennt er sich in seinem Denken als ewig, als zeitunabhängig. Der Ethiker, der begriffen hat, daß seine Existenz ein fragiles Zwischen den Welten ist, kann sich nicht mehr als *aeterno modo* seiend verstehen.

Die beiden ersten oben genannten Erläuterungen von *sub specie aeterni* bezeichnen eine Perspektive, aus der etwas betrachtet wird, und wären eine Art mißverstandener Spinoza. Die dritte Erläuterung, etwas „unter der Form des Ewigen“ zu denken, trifft die Sache am ehesten, besonders, weil Kierkegaard seinen Climacus das *sub specie aeterni* argumentativ im Hegelkapitel der NACHSCHRIFT gegen Hegel wenden läßt. Etwas „unter der Form des Ewigen“ zu denken, bedeutet nicht eine bestimmte Perspektive auf Sachverhalte, die der *scientia intuitiva*, statt die der *imaginatio* oder *ratio*, einzunehmen, sondern bedeutet, die Sachverhalte selbst, diejenigen, die vom Denken konstituiert werden und diejenigen, die sind, nach Maßgabe des Prinzips der Identität von Denken und Sein als zeitunabhängige zu denken und für ewig zu halten. Das aber ist, wie bereits erläutert, paradox.

Zwei sich gegenseitig ausschließende Reihen eines *Aut-Aut*⁴⁶³, der Zeitunabhängigkeit und der Zeitlichkeit, von Climacus gegen das Denken und Sein identifizierende *sub specie aeterni* gesetzt, zeigen die Unvereinbarkeit der Existenz mit der einen oder der anderen Reihe. Notwendigkeit, Zeitunabhängigkeit, Bewegungslosigkeit, *sub specie aeternitatis* und *aeterno cogitandi modo* machen die eine aus, Kontingenz, Zeitlichkeit, Bewegung und eine ironische Verwendung von *aeterno modo* und *sub specie aeterni* die andere. Zeitunabhängigkeit sieht Kierkegaard durchgängig als Bewegungslosigkeit, die einzig einem System vorbehalten ist, daß keine Realität hat und nur an seiner eigenen Relationalität interessiert ist. Zeitunabhängigkeit bei Spinoza bedeutet, es gibt physikalische Gesetzmäßigkeiten, die die Welt strukturieren, gleichgültig, ob wir sie bereits alle erkannt haben oder nicht. Wenn Naturgesetzlichkeit als zeitunabhängiges Prinzip zur Strukturierung der gesamten Welt angenommen wird, sind weder Kontingenz noch Freiheit möglich.

⁴⁶³ NSII, S. 8.

Spinozas Argument, daß die Rekonstruktion des Kausalnexus notwendig abgebrochen werden muß, damit überhaupt Entscheidungen getroffen werden können, d.h., menschliches Wissen, in Climacus Terminologie, notwendig approximativ sein muß, ohne daß es der menschlichen Praxis schadet, wird von Kierkegaard zwar für den Alltags- und Wissenschaftsgebrauch akzeptiert. Für die Entwicklung eines philosophischen Systems aber, dessen vornehmliche Charakteristik logische Geschlossenheit und Kohärenz zu sein haben, reicht Approximativität als Prinzip dessen, was es zu wissen gibt, nicht aus.

3.4 Der Tänzer und das System

Spinozas These, *deus sive natura sive substantia* und die damit verbundene Kausalität der Ereignisse und Handlungen werden von Climacus abgelehnt: *Ein System des Daseins kann nicht gegeben werden*⁴⁶⁴. Das ist die Folgerung Climacus' aus einer früheren Überlegung zur Logik, die sehr wohl zeitunabhängig ist, daher auch systematisch geordnet werden kann. *In ein logisches System darf nichts aufgenommen werden, was ein Verhältnis zum Dasein hat, was nicht gegen die Existenz gleichgültig ist*⁴⁶⁵. In einem System, das wie Spinozas Ethik *ordine geometrico* gebaut ist, kann über Existenz, die paradox und kontingent ist, nicht gesprochen werden. Es ist ein logisches, kein ontologisches System.

Hiermit charakterisiert Climacus die fundamentale Differenz zwischen systematischer Philosophie und Philosophie der Existenz. Dabei ist es gleichgültig, ob eine systematische Philosophie auf der Basis von Funktionalität oder Kausalität operiert. Kierkegaards das Ganze beherrschender Ironiker, der die durchdeklinierten Entwürfe zur Vorfindbarkeit von Subjektivität als illusionär verabschiedet, nachdem er die systematische Philosophie als bloße Approximation aus dem Reich der Wahrheit verwiesen hat, ist der Gegenentwurf zu Spinozas radikalem Physikalismus. Konsequenterweise gibt es für Kierkegaard nur noch ein existentielles Nichts, für Spinoza aber eine komplette Welt.

Kierkegaard beurteilt Spinozas Notwendigkeit und die anderen Optionen, der freien Entscheidung oder der Kontingenz, ganz richtig. Damit, daß etwas getan worden ist, ist noch lange nicht schlüssig bewiesen, daß es nicht unterlassen oder anders getan hätte werden können. Aber, wenn es getan worden ist, dann argumentieren Spinoza und Kierkegaard von unterschiedlichen Positionen her. Kierkegaard hat Spinozas Theorie der Notwendigkeit durchaus richtig gelesen und beurteilt die Konsequenzen dieser Theorie hinsichtlich von

⁴⁶⁴ NSI, S. 111.

⁴⁶⁵ NSI, S. 103.

Recht und Moral auch durchaus angemessen. *Die Ethik als Physik behandeln*⁴⁶⁶, ist Kierkegaards zentrale Kritik an Spinozas Begriff der Notwendigkeit, der besagt, daß alles, was geschieht, mit Notwendigkeit geschieht. Auch die Affekte, die unser Handeln bestimmen, unterliegen den Gesetzen der physikalischen Welt. Wenn physikalische Gesetze Ereignisse und Handlung determinieren, ist, nach Climacus' Argumentation, Ethik ausgeschlossen. Kierkegaard schreibt: *Laß uns den größten Verbrecher denken, der je gelebt und dann, daß die Physiologie zu jener Zeit noch ein paar herrliche Brillen mehr auf der Nase hätte als bisher, so daß sie den Verbrecher erklären könnte: das ganze sei Naturnotwendigkeit, sein Gehirn sei zu klein gewesen u.s.w. – welch ein Grauen in diesem Freispruch von weiterer Zurechnung im Vergleich mit dem Urteil des Christentums über ihn, daß er zur Hölle fahren werde, falls er sich nicht bekehre*⁴⁶⁷. Das weltliche Urteil mag ausfallen, wie es will, sobald der Täter aus notwendiger Ursache gehandelt hat, ist ihm die Tat nicht mehr zuzurechnen, gleichgültig wie man mit ihm weiterhin verfahren mag und welche Erklärungsmuster, *Brillen*, für seine Handlung herangezogen werden können. Dem endgültigen ethischen Urteil kann er nur durch einen Akt entgehen, dessen Vollzug aber nicht in seiner, sondern in der Macht Gottes, nämlich dessen Gnade liegt.

Kierkegaards Kritik an Spinozas physikalisch-deterministischen Konzeption einer Ethik steht denn auch im Mittelpunkt eines Aufsatzes von Hélène Politis – zu dessen unbestrittenen Vorzügen die Vollständigkeit der Recherche gehört, der aber keinen Unterschied hinsichtlich der drei Formen subjektiven Denkens macht. Kierkegaard kritisiert an Spinoza nach Politis drei wesentliche Konzeptionen.

Die erste ist die Frage der Bewegung aus der Idealität, vom *λογος*, zur Realität, dem Sein, *la question principielle du mouvement*⁴⁶⁸, wobei die Dynamik das zentrale Problem ausmacht. Aber dieses kann Kierkegaard gar nicht an Spinoza kritisieren, höchstens, wie gezeigt, an Hegel, da Spinoza nur postuliert, daß die Essenz Gottes die Existenz einschließt, nicht aber die Essenz der Einzeldinge ihre Existenz selbst. Existenz und Essenz sind für Kierkegaards Climacus ontologisch grundverschieden, Existenz ist das Kind des Zeitlichen und des Ewigen, Essenz ist das nicht erfaßbare Wesen der Dinge.

Die zweite Konzeption, die der Kritik unterworfen wird, ist der Weg zur Vollkommenheit, *le chemin vers la perfection*⁴⁶⁹. Die Suche nach Wahrheit muß nach Kierkegaard immer Approximation, also unvollständig bleiben. Spinozas *idea vera* ist die in sich

⁴⁶⁶ LA, S. 126.

⁴⁶⁷ LA, S. 129.

⁴⁶⁸ Politis, LES PAPIERS DE KIERKEGAARD CONSACRES A SPINOZA, S. 4.

⁴⁶⁹ Politis, LES PAPIERS DE KIERKEGAARD CONSACRES A SPINOZA, S. 3.

widerspruchsfreie, konsistente Idee, die einen immanenten Wahrheitsbegriff begründet. Der Perfektionsanspruch, die vollständige Wahrheitserkenntnis, der mit der scientia intuitiva erhoben wird, ist auf der Ebene der Existenz, der immer etwas Kontingentes anhaftet, nicht einlösbar. Aber, menschliche Existenz kann sich aus kontingenten Prozessen auch idealerweise nicht befreien. Wo Spinoza zumindest die theoretische Möglichkeit der vollständigen Erkenntnis und damit die Befreiung des Denkens in Betracht zieht, sieht Climacus nicht einmal diese Möglichkeit, in seiner Argumentation bleiben Möglichkeiten immer nur Möglichkeiten, ohne einen Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit.

Die dritte Konzeption, die kritisiert wird, ist *le dieu de l'Éthique*⁴⁷⁰, *deus sive substantia sive natura*. Wenn es zum Schluß des Kapitels über Lessing in der NACHSCHRIFT heißt, *Ein System des Daseins kann nicht gegeben werden. Also gibt es auch ein solches nicht? Keineswegs. Das Dasein selbst ist ein System – für Gott; aber es kann es nicht sein für irgendeinen existierenden Geist*⁴⁷¹, so klingt das zwar spinozistisch, ist aber nicht spinozistisch gedacht. Der Gott des ethischen Denkens wird in gewisser Weise als der die Welt lenkende Gott gedacht, der obschon unerkennbar, doch am Spiel der Welt beteiligt ist, nicht nur als impersonales Strukturprinzip aufgefaßt. Der Gott Climacus' ist denn auch nicht ganz der Gott der Philosophen. Wenn Gott das gesamte Dasein überblicken kann und frei im Sinne der causa sui ist, ist es dennoch so, daß der menschliche Verstand ihn nicht erfassen kann. Gott ist nicht denkbar, an ihn muß geglaubt werden, aber genau dies, das Glauben, kann der Ethiker, der nicht religiös ist, nicht leisten.

Die Kritik des Ethikers am metaphysischen System beruht also nicht auf einem Gottesglauben, Kontingenz ist nicht gedacht als Folge von willkürlichem göttlichen Tun, sondern als paradoxerweise notwendige Folge des Werdens. Deshalb kann Climacus feststellen: *Alles aber, was historisch wird, ist zufällig; denn gerade dadurch, daß es entsteht oder historisch wird, hat es sein Moment von Zufälligkeit, Zufälligkeit ist nämlich gerade der Faktor bei allem Entstehen. – Darin wurzelt wieder die Inkommensurabilität zwischen einer historischen Wahrheit und einer ewigen Entscheidung*⁴⁷². Die prinzipielle Unabschließbarkeit von Systemen, so sieht es Climacus, hat seinen Grund im beständigen Werden, in der beständigen Veränderung der Welt, die den Weg zur Vollkommenheit nicht zuläßt. Die Entscheidung, die Climacus hier anspricht, ist die einzige Möglichkeit der Paradoxität der Existenz zu entgehen, nämlich zu glauben, daß Jesus der Christus ist. Aber es läßt sich eben nicht systematisch begründen, weshalb Glaube notwendig sein soll. *Historische Wahrheit*

⁴⁷⁰ Politis, LES PAPIERS DE KIERKEGAARD CONSACRES A SPINOZA, S. 4.

⁴⁷¹ NSI, S. 111.

⁴⁷² NSI, S. 91.

und ewige Entscheidung sind zusammen nicht denkbar, ebensowenig sind Zufälligkeit und Kausalität zusammen denkbar. Wenn systematische Ansätze zur Erklärung von Welt und von Ewigkeit kontradiktorisch sein müssen, sind eben philosophische Systeme, die auf der Kontradiktion von Zeitlichkeit und Zeitenthobenheit beruht prinzipiell unabschließbar, weil sie aufgrund ihrer notwendigen inneren Widersprüchlichkeit kein Erklärungsmuster für Ewigkeit und Zeitlichkeit liefern können. Diese Argumentation schließt allerdings wiederum das Paradoxon in sich, daß etwas genau dann zufällig ist, wenn es notwendig ist und, daß etwas gerade dann notwendig ist, wenn es zufällig ist. Aufgrund dieses Paradoxons sind *System und Abgeschlossenheit [...] aber so ungefähr ein und dasselbe, so daß, wenn das System nicht fertig ist, es auch kein System ist*⁴⁷³.

Aufgrund dieser Unabschließbarkeit entbehren sie der Realität, so daß einzig und allein subjektives Denken, so Climacus, Realität und Wahrheit hat, aber keine Welt in der es denken und die es denken kann. Da subjektives Denken, immer Existenz ist, und Existenz immer ein Teil des Nichts ist, weil Existenz weder Zeitlichkeit oder Zeitenthobenheit sein kann, noch reines Denken, da Zeitlichkeit immer kontingent ist, wird subjektives Denken nie intuitiv Wahrheit erkennen können, und objektives Denken wird nie wirklich sein. Reines Denken ist nicht, reines Sein kann nicht denken, beides ist zusammengenommen auch unmöglich.

*Man hat oft an pantheistische Systeme erinnert und sie angegriffen, indem man sagte, daß sie den Unterschied zwischen Gut und Böse und die Freiheit aufheben; vielleicht drückt man sich ebenso bestimmt aus, wenn man sagt, daß jedes solche System den Begriff der Existenz verflüchtigt. Aber man hat nicht recht daran getan, dies bloß von den pantheistischen Systemen zu sagen; man hätte besser daran getan zu zeigen, daß jedes System pantheistisch sein muß gerade auf Grund seiner Abgeschlossenheit*⁴⁷⁴. Climacus hat keine Analogie von Freiheit und Existenz im Sinne. Mit dieser Stelle wird weder Freiheit mit Existenz identifiziert, noch die Unterscheidung zwischen Gut und Böse getroffen. Die Unterscheidung zwischen Gut und Böse ist keine ethische Entscheidung, sondern eine moralische oder eine christliche, und gehört nicht in das ethische Denken, ferner kann zwischen guter und böser Handlung eines Dritten nach Climacus gar nicht unterschieden werden. Daß Systeme, pantheistisch meint hier soviel wie allumfassend, den *Begriff der Existenz verflüchtigen*, heißt, daß der Existenzbegriff in ihnen, weil sie statisch statt dynamisch sind, nicht als Interesse gedacht werden kann. Geschlossene Systeme haben, weil sie auf der Annahme des

⁴⁷³ NSI, S. 100.

⁴⁷⁴ NSI, S. 115.

Kausalitätsprinzips beruhen, keinen ontologischen Ort für das Spannungsverhältnis zwischen Zeitlichkeit und Zeitunabhängigkeit.

An diese Überlegung anschließend schickt Climacus noch eine ironisch-boshafte Spitze an die Adresse Hegels. *Das Dasein muß im Ewigen aufgehoben sein, bevor das System sich abschließen kann; irgendein Rest darf nicht übrig sein, nicht einmal soviel wie das winzigkleine Dingeldangel von einem Professor, der das System schreibt*⁴⁷⁵. Da das Dasein aber keineswegs sub specie aeterni bestimmt werden kann, da es als Zeitliches gerade nicht zeitunabhängig sein kann und auch der Beobachter des Systems nicht zeitunabhängig beobachten kann, müßte er seinen Beobachterposten innerhalb des Systems reflektieren, das aber ist aufgrund seiner eigenen Existenzstruktur unmöglich.

So kann man einen Einwurf Climacus' gestatten, der zu einem neuen Paradoxon führt. Der systematische Philosoph, und da ist Climacus Kritik gerechtfertigt, muß kontingente Ereignisse als notwendige erklären können, oder er läßt sein System von vornherein offen, und damit ist dieses System genau genommen keines mehr.

*Somit reden sie ja beide, Lessing und der Systematiker, von einem fortgesetzten Streben; der Unterschied ist nur der, daß Lessing dumm oder wahrhaftig genug ist, es ein fortgesetztes Streben zu nennen, der Systematiker aber klug und unwahrhaftig genug, es das System zu nennen*⁴⁷⁶. Climacus hat also nicht nur abgeschlossene, sondern auch offene, komplexe Systeme im Sinn, deren Struktur nicht einfach zu bestimmen ist, wie die von geschlossenen Systemen. Nur nennt er diese offenen Systeme nicht System. Der Sprung, der Tänzer und das Fliegen sind Metaphern für den Vergleich von Existenz und System: *Das Springen bedeutet, daß man wesentlich der Erde angehört und die Gesetze der Schwere respektiert, so daß der Sprung nur das Momentane ist; aber das Fliegen bedeutet, daß man von den Erdgegebenheiten befreit ist, was nur den mit Flügeln ausgestatteten Geschöpfen vorbehalten ist, vielleicht auch den Bewohnern des Mondes, vielleicht – vielleicht findet das System auch dort erst seine wahren Leser*⁴⁷⁷.

Dieser Gedanken Climacus, eines immerfort strebenden Verstandes oder eines immerfort strebenden Individuums kann zu folgendem Ergebnis geführt werden. Die Grenze für den Verstand ist das Zeitunabhängige, das zeitlich geworden ist. Gleichzeitig ist Zeitlichkeit die Grenze der Möglichkeit systematisch, nämlich logisch außerhalb der Zeit, zu denken. Aber der Verstand kann nur ein logisches System entwickeln, keines jedoch, das der Zeit unterworfen ist. Systematisches Denken führt zur Selbstauflösung des Verstandes, denn nach

⁴⁷⁵ Ebd.

⁴⁷⁶ NSI, S. 101.

⁴⁷⁷ NSI S. 117.

Climacus will jede Leidenschaft ihren eigenen Untergang⁴⁷⁸, also auch die Leidenschaft des Verstandes. Bei Climacus löst der Einzelne, der *Tänzer*⁴⁷⁹ Verstand, das System auf, da Verstand und System dieselbe Grenze haben. Der *Tod des Tänzers*⁴⁸⁰ folgt, da weder Verstand noch System diese Grenze überschreiten können. Denn Zukunft, da sie zeitlich ist, mag in der Gegenwart das noch Unbekannte sein, aber das Zukünftige kann als demnächst Gegenwärtiges durchaus vom Verstand begriffen werden. Das Zeitunabhängige aber, die Möglichkeit, kann nicht zeitlich im Sinne von Wirklichkeit gedacht werden, so daß die ethische Forderung, daß jede Möglichkeit Wirklichkeit würde, mit der offenen Zukunft und dem kontingenten Zustandekommen von Sachverhalten unvereinbar bleibt. Es gibt keinen verstandesmäßig zu vollziehenden Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit, damit ist der Tänzer, das ethische Denken an sein Ende gekommen. Dennoch kann der Tänzer nichts anderes tun, als in dieser Widersprüchlichkeit zu existieren. Das ist sein Los, auch wenn der Verstand stille stehen muß, strebt er dennoch, aber vergeblich zur Erkenntnis der Ewigkeit. Beginnen zu glauben, ist der *salto mortale*⁴⁸¹ – der Todessprung – des Verstandes.

4. Das Transitorische an der ethischen Existenz

Die Grenze des Verstandes ist der Glaube, und diese Grenze macht gerade das Transitorische an der ethischen Existenz aus. Climacus diskutiert das Existenzproblem, dessen Paradoxien nur durch einen Sprung in den Glauben an das Ewige, Zeitunabhängige, an Gott, gelöst werden kann und sagt, ich kann diesen Sprung nicht tun, denn ich bin kein Tänzer, genausowenig wie Lessing, und dann? Es gibt nur einen Qualitätssprung statt des Überganges in Bezug auf die Möglichkeit der Erkenntnis. Was sich jenseits der Grenze befindet, entzieht sich unserem Wissen und ist nur Gegenstand unseres Glaubens, so Climacus, *da es in alle Ewigkeit keinen direkten Übergang gibt*⁴⁸².

Die Anerkennung des Nicht-wissen-könnens erst ist die Bedingung der Möglichkeit des Glaubens, aber diese Anerkennung ist nicht der Glaube selbst. Anzuerkennen, daß alles

⁴⁷⁸ Vgl., BISSEN, S. 36.

⁴⁷⁹ NSI, S. 117.

⁴⁸⁰ Scheier, ZUR LOGIK DER FAKTIZITÄT IN DEN BISSEN, S. 68 Die Metapher des Tänzers für den Verstand, die Scheier verwendet, stammt von Climacus selbst.

⁴⁸¹ In den *Samlede Værker* (S. 257) schreibt Kierkegaard ausdrücklich unter Bezugnahme auf die Spinozabriefe Jacobis von einem *salto mortale*, was auch in der deutschen Übersetzung Hirschs im lateinischen Original übernommen wird. Die Hongs dagegen übersetzen die Metapher des *salto mortale*, ohne auf die Doppelbedeutung des Lateinischen einzugehen mit *somersault*. Diese Übersetzung berücksichtigt zwar die metaphorische „Rolle rückwärts“ aus der Rationalität in die von Jacobi so genannte Irrationalität des Glaubens, die Jacobi für religiös geboten hält. Aber die weitere Implikation des Todessprungs fehlt in der Übersetzung, was eine sehr einseitige Deutung dieses *salto mortale* in der englischen Literatur zu Kierkegaard zur Folge hat.

⁴⁸² NSI, S. 89.

Wissen approximativ ist, nötigt zwar zwangsweise zu einer gewissen Form von Glauben, aber nicht zwangsweise zur Religiosität. Wenn Religiosität nun nicht die kindliche Naivität des Glaubens ist, sondern ein bewußter Todessprung, ist Sprung in diesem Sinne nicht nur ein Begriff, der verwendet wird, um das Überschreiten der Grenze von der ethischen Denk- und Existenzweise in die religiöse Existenzweise zu kennzeichnen, sondern Sprung ist darüber hinaus ein erkenntnistheoretischer Begriff, der die Einsicht in die Vergeblichkeit kennzeichnet, gesichertes Wissen erlangen zu wollen.

Der *salto mortale*⁴⁸³ bezeichnet nicht nur den Todessprung des Verstandes in die besondere Form der Irrationalität des Glaubens, der Begriff Sprung indiziert außerdem, daß Religiosität vom Wissen unterschieden ist. Wissen ist zwar immer nur relatives Wissen, aber in seiner Relativität sicher. Religiosität als reiner Glaube, ohne eine Beimengung relativen Wissens ist bar jeder Garantie außer der persönlichen Gewißheit; an Gott glauben, bedeutet, es gibt kein Wissen von Gott. Da es keinen historisch verbürgten Gott gibt, gibt es auch keine Garantie dafür, daß der Glaube an Gott auch im logisch-philosophischen Sinne wahr ist.

Objektives Denken ist dasjenige Denken, das letztlich doch dem ethischen Denker, nicht dem Religiösen zukommt, will er aus dem paradoxen objektiven Denken heraus, muß er einsam „springen“. Lessing, von dem der Begriff des Sprunges kommt, ist nicht gesprungen, er ist ethisches Subjekt, und damit die traditionsleitende Figur für das Pseudonym Johannes Climacus geblieben. *Daß das objektive Denken seine Realität hat, leugne ich nicht, aber bei allem Denken, bei dem gerade die Subjektivität akzentuiert werden muß, ist es ein Mißverständnis*⁴⁸⁴. Objektives Denken kann die Ewigkeit, die Zeitenthobenheit, nicht beobachten, nicht beschreiben, nicht über sie urteilen, nicht einfach kindlich glaubend durch einen salto mortale Gewißheit über sie erlangen.

Mit der Metapher des *breiten Grabens*⁴⁸⁵, der nun eben nicht mit einem salto mortale übersprungen werden kann, ist die Differenz zwischen Objektivität und Subjektivität als erkenntnisleitenden Denkprinzipien festgelegt. Der sich offenbarende Gott und Gott als metaphysisches Prinzip gehören beide auf die Seite der systematischen Objektivität, die aus historischen Zufällen Einheit zu konstruieren vermeint, ersterer wird zugunsten des letzteren als illusionär aufgegeben. Der Sprung zu einer ganz anderen Art des Glaubens, der salto mortale, die Kategorie der Entscheidung, ist eine isolierende nicht mitteilbare Tat des Schweigens, das, wenn es spricht, nur uneigentlich, ironisch spricht.

⁴⁸³ NSI, S. 93.

⁴⁸⁴ NSI, S. 85.

⁴⁸⁵ Vgl. Scholz, PANTHEISMUSSTREIT, S. 91.

Fatal ist, daß, wenn der Erkenntnisprung vom ästhetisch-intellektuellen Denken zum ethischen Denken, – der Erkenntnisprung von der naiven Annahme, daß der Mensch sowieso irgendwie lebt, zur Problematisierung dieses Lebens unter Einschluß der Problematisierung eines dieses Leben womöglich bestimmenden δαίμον, der dann den Namen Gott erhält, – einmal vollzogen worden ist, der salto mortale, wie ihn Jacobi in religiöser Hinsicht von Lessing fordert, von vornherein unmöglich ist. Wird dieser Sprung dennoch vollzogen, d.h., der Denker beginnt zu glauben, weil ihn sein Verstand nicht weiter führt, führt der salto mortale als Todessprung anstatt zum Glauben zurück geradewegs in die Verzweiflung, die Krankheit zum Tode. Wenn sich das ethische Subjekt von der Ethik durch einen weltlich gesehen unethischen Akt befreit, wie ihn die projektive Handlung Abrahams darstellt, der Isaak zu töten bereit ist, wird es religiöses subjectum, absolut gehorsam dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, den es gleichwohl nicht erkennen kann. Aufgrund dieser exklusiven Beziehung zu Gott wird es anarchisch frei.

Kapitel 3 Zur Rekonstruktion religiösen Denkens

1. Theorie der religiösen Existenz

Religiös ist der Glaubende, dessen wahrhafte Christlichkeit auf die Gewißheit der Erlösung verzichten können muß. Dieser Verzicht, die Ungewißheit der Gnade, ist die Ursache für die Kontingenzerfahrung in der religiösen Existenzweise. Entsprechend richten sich die theoretischen Bemühungen religiösen Denkens nicht so sehr auf theologische Dogmatik, sondern auf die Bedingungen und Auswirkungen der religiösen Kontingenzerfahrung selbst. Das beinhaltet die Untersuchung religiösen Denkens hinsichtlich des von ihm konstruierten exklusiven Verhältnisses zu Gott im Unterschied zu einer Theologie, die aufbaut auf der Vorstellung von einer universellen Christenheit und einer Gemeinschaft der Gläubigen. Die exklusive Bindung an Gott bürgt für die Gewißheit, wahrhaftig zu sein, somit kann innere Gewißheit zur absoluten Wahrheit überhöht werden.

Im credo quia absurdum werden ethisches Denken und relatives Wissen transzendiert. Das historische Paradoxon ist nicht mehr ein Gegenstand der verstandesmäßigen Analyse, sondern dem Glaubenden ist es Grundlage der Reflexion seines Seins. Im Anschluß an diesen Denkprozess wird aber mit dieser Formel Philosophie zu einer apokalyptischen Revolution, die religiöse Seinsweise dagegen als paradoxe Seinsweise überhöht, denn als Resultat dieser Revolution löst sich die Welt auf. Bürgerliche Religiosität dagegen gilt dem wahrhaft Religiösen nicht im wahren Sinne als Christlichkeit, aber wahre Christlichkeit kann nicht gelebt werden, da die Christenheit selbst durch gelebte wahre Religiosität, so die Konsequenz religiösen Denkens, aufhörte zu existieren.

Evident scheint zunächst der religionsphilosophische Charakter sowohl der theologischen als auch der glaubenstheoretischen Themen. Aber auch hier werden die bereits genannten Themen, die affektive Befindlichkeit, die Erkenntnisfähigkeit und die Position der Individuen in Gesellschaft und Staat aus einer anderen, nämlich einer religiösen und einer religionskritischen Perspektive betrachtet. Religiöse Theorietheemen betreffen das Verhältnis von Individuum und Gott als derjenigen letzten Instanz, von deren Gnade das Sein des Individuums vollkommen abhängig ist. Voraussetzung für wahrhafte Religiosität ist das Sündenbewußtsein, nicht nur das persönliche Bewußtsein, zu sündigen, vielmehr eine strikt christliche Erweiterung des Bewußtseins der Erbsünde.

Diese Form der Religiosität B wird von der Religiosität A des bürgerlichen Individuums strikt unterschieden. Letzteres hat in der Gestalt von Gerichtsrat Wilhelm keinerlei Schwierigkeiten, Religion und Säkulares zu vereinen. Der Gottesbegriff des Religiösen der

Form B entspricht dem alttestamentarischen unbedingten Gehorsam fordernden Gott. Der ganz spezifische Gottesbegriff des unkenntlichen, sich nicht offenbarenden Gottes, angedeutet in den BISSEN, wird ausgeführt in FURCHT UND ZITTERN als der Gott, der Glauben fordert⁴⁸⁶, dessen Willen nicht erkannt und dessen Tun somit auch nicht hinterfragt werden kann. Die Verborgenheit göttlichen Tuns ist keine philosophische Denkfigur sondern eine unhintergehbare Denkvorschrift. Verborgenheit göttlichen Tuns zu denken heißt, jedem auf Erkenntnis gerichteten Denkprozeß diese Denkvorschrift als religiöses Dogma zugrunde zu legen, gegen das die Philosophie mit ihrem Anspruch auf Welterklärung notwendig verstoßen muß. Religion und Philosophie stehen nicht nur nicht in einem Abhängigkeitsverhältnis zueinander, sie sind gründlich und prinzipiell vollkommen verschieden.

2. Formen des religiösen Paradoxons

Wenden wir uns noch einmal zu Johannes von Silentio: Der Begriff der Religiosität rührt her aus der Suspension des Ethischen in der Religiosität. Der Glaube ist ein *ungeheuerliches Paradox*, welches einen Mord zu einer heiligen, Gott wohlgefälligen Handlung zu machen vermag⁴⁸⁷. Es entsteht aus der Differenz des Allgemeinen und der besonderen Situation des Einzelnen, der sich zwischen dem Gehorsam gegenüber ethischen und rechtlichen Normen und dem absoluten Gehorsam gegenüber Gott entscheiden muß. Abraham, Sein Paradigma der Religiosität, entscheidet sich für den unbedingten Gehorsam gegenüber Gott. Der Begriff des religiösen Paradoxons resultiert aus dem Begriff der Ethik, der sich anschließt an den Begriff des Tragischen aus der ästhetischen Theorie, nicht jedoch aus dem Begriff des Ethischen in den BISSEN und der NACHSCHRIFT. Abraham ist groß durch *eine rein persönliche Tugend*⁴⁸⁸, aufgrund derer er sich entscheidet, der tragische Held As handelt und scheitert nicht aus eigenem Willen, sondern aus einem ihm äußerlichen politischen oder ethischem Anlaß⁴⁸⁹.

Anti-Climacus' religiöses Paradoxon entsteht nicht aus dem unauflösbaren Widerspruch von allgemein gültigen Normen und der besonderen Situation des Einzelnen, sondern setzt bereits bei der Religiosität des Einzelnen als Ausgangspunkt an und entwirft eine Theorie der religiösen Seinsweise selbst. Das Paradoxon bezieht sich also nicht auf unterschiedliche

⁴⁸⁶ Vgl., EC, S. 143.

⁴⁸⁷ FZ, S. 56.

⁴⁸⁸ FZ, S. 64.

⁴⁸⁹ Vgl., FZ, S. 65.

äußere Ansprüche an das einzelne Individuum, auf die es unterschiedlich reagiert, sondern auf die Verfaßtheit des Einzelnen selbst.

2.1 Die erste Form in FURCHT UND ZITTERN

Religiosität ist der äußerste Gehorsam gegen Gott und ist von dem Gottesverständnis der bürgerlichen Persönlichkeit vollkommen verschieden. Ausgangspunkt für die Entwicklung der Form des religiösen Denkens bilden die Überlegungen Johannes' de Silentio in FURCHT UND ZITTERN zu der Frage, sind Religiosität und ethisches Handeln miteinander vereinbar. Er verneint die Vereinbarkeit dieser beiden Dimensionen menschlichen Existierens. Der religiöse Einzelne ist absolut einzeln gegenüber Gott. Einzig aufgrund dieser gehorsamen Abhängigkeit ist er vereinzelt und deshalb nicht an allgemein geltende ethische Handlungsvorschriften gebunden. *Es ist leicht genug, das ganze Dasein zu nivellieren um der Idee des Staates oder der Idee einer Gemeinschaft willen. Tut man das, so hat man es auch leicht genug mit der Vermittlung; denn dann kommt überhaupt nicht zu dem Paradox, daß der Einzelne als Einzelner höher ist denn das Allgemeine*⁴⁹⁰.

Fordert Staatsbildung doch nicht nur eine Idee des Staates, sondern eine verbindliche Gesetzgebung, vor der alle gleich sind, wobei es weder auf die Form der einzelnen Staatsverfassung ankommt, noch auf die Regierungsform der staatlichen Gemeinschaft. Es ist ganz gleichgültig, um welche Art von Gemeinschaft es sich handelt, ob um eine christliche Gemeinde oder die industrielle Gesellschaft in der Mitte des 19. Jahrhunderts. Der Begriff des Religiösen schließt aus, daß in diesen Gemeinschaften geltende Regeln auch für den Religiösen selber gelten.

Der Religiöse glaubt. *Das ist das Paradox, vermöge dessen er auf der Spitze bleibt, und das er keinem andern deutlich machen kann, denn das Paradox ist, daß er als Einzelner sich in ein absolutes Verhältnis zum Absoluten setzt. Hat er das Recht dazu? Sein Recht dazu ist abermals das Paradoxe; denn sofern er es hat, hat er es nicht in kraft des Allgemeinen, sondern in kraft seines Seins als Einzelner*⁴⁹¹. Damit ist der christliche Glaube für das einzelne Individuum konkret bestimmt, nur ist damit noch nicht erklärt, wie der Einzelne, der auch Ästhetiker oder Ethiker sein kann, zu seinem Glauben kommt. Johannes konstatiert hinsichtlich Abrahams Handlungsweise bloß, daß er an Gott glaubt.

Nun soll aber das Paradoxon mit Glauben identisch sein, es hat aber hier weder die logische Form, die es als ästhetisches Paradoxon hat, noch die historische Form des ethischen. Das

⁴⁹⁰ FZ, S. 67.

⁴⁹¹ Ebd.

Paradox gerät ganz offensichtlich nicht in den Horizont des Religiösen als eines, über das nachzudenken wäre. Das läßt die Frage offen, ob es für dieses Paradoxon des Glaubens eine Struktur gibt, die es in den beiden vorherigen Formen nicht hatte? $p \Leftrightarrow \neg p$, p ist dann und nur dann wahr, wenn $\neg p$ wahr ist, das ist in jedem Fall die Ausgangsform. Diese macht hier aber keinen Sinn, denkbar wäre also, daß das Paradoxon hier eine Struktur aufweist, die gerade eben nicht logisch oder historisch ist.

Das Paradoxon hat hier zwar auch die in den BISSEN angedeutete Struktur des *credo quia absurdum*: „Weil es verstandeswidrig ist, glaube ich“. Daran ist aber zunächst nichts Paradoxes zu erkennen. Glaube und verstandesmäßiges Wissen sind zwei verschiedene Dinge. Die kausale Kombination dieser beiden Dinge drückt nur genau diesen Sachverhalt aus. Paradox ist diese Kombination nur dann, wenn durch das *credo* nicht der Glaube an Gott, sondern die verstandesmäßige Erkenntnis Gottes ausgedrückt werden soll. Glaube und Erkenntnis treten nur dann in ein widersprüchliches Verhältnis zueinander, wenn sie sich gegenseitig ausschließen. Das ist der Kern des religiösen Paradoxons. Eine Erkenntnis ist genau dann vorhanden, wenn eine Erkenntnis nicht vorhanden ist; aus der Perspektive des Glaubens formuliert, lautet das Paradoxon, Glaube ist genau dann Glaube, wenn er kein Glaube ist. Das scheint ebenso widersinnig zu sein, wie die erste Formulierung.

Paradox ist, aufgrund des Glaubens eine Erwartung zu hegen, nämlich diejenige, daß sich durch den Glauben alle Erwartungen an Gott durch Gott erfüllen lassen. Im *credo* ist außer dem historischen Paradox noch ein weiteres impliziert. Glaube zieht nicht zwangsläufig die Vergebung der Sünden und die Erlösung vom Tode nach sich. Solche Erwartungen zu hegen, bedeutet eben gerade nicht zu glauben, sondern zu Vermeinen, von Gott ein Wissen zu haben, was aber durch das Widerspruchsverhältnis von Erkenntnis und Glaube ausgeschlossen ist. Das Erkenntnisparadox läßt sich skeptizistisch auflösen, das Glaubensparadox nicht. *Du würdest dich dann fest an das Wort klammern, ob du es auch nicht verstündest, denn du hofftest doch dunkel auf das Wort, und es fahren lassen wäre doch schrecklicher als sonst alles*⁴⁹². Den Glauben verstehen zu wollen, ist eine Bemühung um Erkenntnis von Gott und Erkenntnis dessen, was Glauben ist, aber nicht Glauben an Gott. Weder erkennen noch verstehen zu können, aber doch am Glauben festhalten müssen; dies ist das paradoxe Glaubensbekenntnis des reinen Glaubens, der von Erkenntnis und Meinen unberührt ist⁴⁹³.

⁴⁹² EOII, S. 424.

⁴⁹³ Vgl., EC, S. 144.

Das Paradox hat aber in dieser religiösen Form noch eine weitere Dimension. Johannes behauptet das Recht des Einzelnen gegen das Allgemeine der Ethik. Dieses Recht ist innerhalb juridischer Überlegungen nicht zu verankern, ebensowenig ist eine Aufhebung des Einzelnen und des Allgemeinen in einer höheren Form wie bei Hegel damit angedacht. Anders als Aufheben in dem Sinne, daß Position und Negation jeweils für sich genommen keine Gültigkeit mehr haben und Thesis und Antithesis in eine Synthesis als ein anderes Drittes münden, konzipiert Kierkegaards Johannes' Aufhebung so, daß, sobald ein anderes Drittes im Erfahrungshorizont oder als Denkmöglichkeit auftaucht, Thesis und Antithesis jeweils ihre Gültigkeit behalten. Nur der Widerspruch zwischen Thesis und Antithesis hat Denk- und Erfahrungswert.

Der Gegensatz von Einzelem und Allgemeinem wird hier auch nicht einfach als Gegensatz gedacht, sondern als Widerspruch in seiner schärfsten und extremsten Form aufgefaßt, nämlich als unversöhnlich. Das Einzelne und das Allgemeine bilden eine unaufhebbaren Widerspruch. Das Einzelne setzt sich aber keineswegs durch eine willentliche Entscheidung in diese Relation zum Allgemeinen, sondern durch die Erfüllung des Gebots Gottes. Dieser Gehorsam gegenüber einer absoluten Instanz befreit den Einzelnen von den Zwängen der Verbindlichkeit allen anderen gegenüber. Das Recht des Einzelnen ist ein Recht, das ihm aufgrund seines Glaubens an Gott und seines Gehorsams Gott gegenüber verliehen worden ist, und das ihn vor allen anderen auszeichnet.

Der Einzelne wird absolut Einzelner. Daß Gott das Absolute im christlichen Glauben ist, macht keinerlei Schwierigkeiten, aber daß ein Einzelner sich in ein absolutes Verhältnis zu setzen vermag, ist nicht evident und daher interpretationsbedürftig, soll es nicht einfach als Implausibilität bestehen bleiben. Johannes trägt zur Aufklärung dieser Implausibilität nicht bei.

2.2 Die zweite Form in der KRANKHEIT ZUM TODE

Aufklärung über das von Silentio so charakterisierte, absolute Verhältnis des Einzelnen zum Absoluten läßt sich aus der Perspektive von Anti-Climacus gewinnen, der Silentios Beschreibung der Suspension des Ethischen im Glaubensakt in der KRANKHEIT ZUM TODE analysiert und auf den Begriff der Verzweiflung bringt. Aus dieser Verzweiflung erlöst nur der Glaube und den definiert Anti-Climacus so: *Dies ist nämlich die Formel, die den Zustand des Selbst beschreibt, wenn die Verzweiflung ganz beseitigt ist: Indem es sich zu sich selbst*

*verhält und indem es es selbst sein will, gründet das Selbst durchsichtig in der Macht, die es setze*⁴⁹⁴. Mit dieser Formel endet er auch seine Phänomenologie der Verzweiflung.

Diese Formel ist problematisch. Sie klingt, als hätten Selbst und Verzweiflung ontologische Qualität. Dies ist auch aus der Perspektive des religiösen Denkens der Fall. Anti-Climacus bestimmt den Begriff des Selbst ontologisch und keineswegs psychologisch, wie auch Climacus den Existenzbegriff ontologisch bestimmt. Selbst zu sein umfaßt mehr als in der psychologischen Interpretation des Selbstbegriffes angelegt ist. Vergleichbar ist der Begriff des Selbst mit Kants transzendentelem Subjekt und Fichtes Ich-Ich dahingehend, daß es sich bei Anti-Climacus' Begriff des Selbsts ebenfalls um ein Konstrukt handelt. Aber zur Erläuterung dessen, was unter Selbst zu verstehen ist, soll dieser Vergleich an dieser Stelle nicht angestellt werden, sondern der Begriff Selbst wird anhand Kierkegaards eigener Texten erläutert.

Anti-Climacus bestimmt den Begriff des Selbst auch nicht anthropologisch wie Haufniensis. Um die Verwendung des Geistbegriffes bei Anti-Climacus zu verstehen, kann auf den Geistbegriff im BEGRIFF ANGST und in der NACHSCHRIFT zurückgegriffen werden. Haufniensis' Entwurf einer Anthropologie des ästhetisch-intellektuellen Menschen sieht vor, daß aus dem Verhältnis von Leib und Seele und dem Denken, das dieses Verhältnis als Verhältnis bestimmt, erst der Mensch hervorgeht. Climacus Existenzbegriff bestimmt die Existenz als dasjenige im Verhältnis zur Körperlichkeit und Denkfähigkeit des Menschen, welches erst das Sein des Menschen ausmacht. Anti-Climacus bestimmt in seiner Ontologie des Menschen das Selbst, das ebenfalls als ein Verhältnis zu denken ist, aber auch als dasjenige, was den Menschen ausmacht. Das Selbst wird analog der ästhetischen und der ethischen Bestimmung des Menschen ebenfalls als dasjenige bestimmt, was den Menschen ausmacht. Denken, Existenz, Selbst wäre insofern eine vollständige Reihe der psychologischen, ethischen und ontologischen Bestimmungen des Menschen. Die beiden ersten Bestimmungen des Menschen haben gezeigt, daß Seele und Denken an Grenzen stoßen, die weder emotional noch verstandesmäßig überwunden werden können. Sie zeigen, daß der Mensch nicht frei ist. Die dritte Bestimmung, daß der Mensch Selbst sei, geht erst gar nicht davon aus, daß der Mensch von sich aus frei sein kann, die Grenze des Selbst ist also nicht die Freiheit des Menschen, sondern von vorherein furchtbestimmt, insofern sie wie in den beiden vorausgegangenen Bestimmungen durch ein Paradoxon gebildet wird. Nur wenn es sich selbst als fremdbestimmt erkennt, erkennt es sich selbst und erkennt, daß es nicht frei ist, keinen freien Willen hat.

⁴⁹⁴ KT, S. 14 und S. 125.

Die ersten vier Abschnitte der KRANKHEIT ZUM TODE lassen sich als eine Art axiomatisches Gleichungssystem interpretieren, das sich durch Einsetzen der Termini lösen läßt. Die Axiome lauten in der Reihenfolge ihres Erscheinens im ersten Abschnitt:

1. Der Mensch ist Geist.
2. Der Geist ist das Selbst.
3. Das Selbst ist ein Selbstverhältnis.
4. Der Mensch ist eine Synthese.
5. Eine Synthese ist ein Verhältnis.
6. Als Synthese ist der Mensch noch kein Selbst.

Bei den ersten fünf Axiomen handelt es sich um einfache Gleichsetzungen, zu denen das sechste Axiom im Widerspruch steht. Denn konsequent gefolgert, bedeutet das sechste Axiom, daß die vorausgegangenen Axiome trotz des eingefügten „noch“ ungültig sind. Um bestimmen zu können, ob es sich bei diesem Widerspruch ebenfalls um ein Paradoxon handelt, werden die Gleichsetzungen genauer angesehen.

Mensch ist gleich Geist ist gleich Selbst. Als Geist bezeichnet Haufniensis, der diesen Begriff vor Anti-Climacus verwendet, die Denkfähigkeit des Menschen. Der Mensch besteht aus Leib/ Seele und dem Denken. Im Begriff des Selbst wird also zunächst Menschsein mit der Fähigkeit zum Denken identifiziert. Das Selbst bezeichnet etwas Denkendes. Das Denken ist nun nach Anti-Climacus nicht ein einfacher Prozeß, sondern eine Relation. Denken ist also ein synthetischer Prozeß. Das Selbst ist also kein Ding, sondern eine Abstraktion, wogegen Climacus' Existenzbegriff das Denken eines konkreten Menschen in einer konkreten historischen Situation bezeichnet.

Den Begriff der Synthese verwendet Anti-Climacus in zweierlei Hinsicht, einmal nennt er ihn *negative Einheit*⁴⁹⁵, ein zweites Mal als *positives Drittes*⁴⁹⁶. Als *negative Einheit* ist er nicht als Selbst bestimmt, als *positives Drittes* durchaus. Eine Synthese wird bestimmt als das Verhältnis von Position und Negation aus der Perspektive von entweder Position oder Negation auf das gesamte Verhältnis. Eine Synthese, d.h., ein Verhältnis ist also etwas Zusammengesetztes. Das klingt hegelianisch, ist aber keineswegs so gedacht, denn der Synthesebegriff Anti-Climacus' bezeichnet nicht den aufgehobenen Widerspruch, sondern etwas anderes. Wie bereits ausgeführt, ist in Hegels Logik der Widerspruch der Gegensätze dasjenige, was die Dinge in Bewegung bringt. Für Anti-Climacus bringt, wie für Climacus, der Widerspruch nichts hervor und beruht auf dem logischen Ausschließungsprinzip, nicht

⁴⁹⁵ KT, S. 13.

⁴⁹⁶ Ebd.

aus Gegensatzpaaren. Es besteht also nicht zwischen Körper und Geist ein Widerspruch, sondern zwischen Geist und Nicht-Geist, oder Körper und Nicht-Körper.

Anti-Climacus selbst führt dieses Beispiel aus dem BEGRIFF ANGST an. Haufniensis bestimmt den Menschen als Leib/Seele und Geist, der Leib oder Seele nicht ist, aber auch nicht im Widerspruch zu Leib und Seele steht, sondern etwas Drittes ist. Eine Synthese als *negative Einheit* liegt dann vor, wenn das Verhältnis von Leib und Seele aus der Perspektive einer der beiden Komponenten betrachtet wird. Das leistet zwar der Geist, aber so, daß er sich nicht selbst betrachtet, etwas, das der Geist oder das Denken, nach Climacus sowieso nicht kann. Die Seele spiegelt die Synthese von Leib und Seele wider, Leib und Seele sind Gegensätze. Auf dieser Reflexionsebene werden sowohl die Art und Weise, wie sich der Leib zur Seele und wie sich die Seele zum Leib verhält, als auch das Verhältnis von Leib und Seele selbst betrachtet. Dieses Betrachtungsverhältnis bezeichnet Anti-Climacus als *negative Einheit*, weil diese Form der Reflexivität nichts bewirkt.

Anti-Climacus spricht davon, daß sich zwei Komponenten eines Verhältnisses oder Gegensätze zueinander verhalten. Sich verhalten bezeichnet, wie am Beispiel von Leib und Seele gezeigt, einerseits eine Betrachtungsweise, nämlich das Betrachten einer Synthese aus der Perspektive eines Teils der Synthese, entweder aus der Perspektive der Position oder aus der Perspektive der Negation. Dann ist die Synthese eine negative Einheit. Andererseits ist es eine Seinsweise. Diese Seinsweise nennt Anti-Climacus, ein Verhältnis, *das sich zu sich selbst verhält, oder das am Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält*⁴⁹⁷. Das Problem bleibt, zu unterscheiden zwischen der Synthese oder dem Verhältnis als Betrachtungsweise der *negativen Einheit* und dem Verhältnis des Verhältnisses zu sich selbst als Seinsweise des *positiven Dritten*.

Dazu mag der Rückgriff auf Climacus' Existenzbegriff beitragen, den Anti-Climacus ebenfalls, wie das Leib/Seele/Geist Problem Haufniensis' als *negative Einheit* apostrophiert. *Der Mensch ist eine Synthese von Endlichkeit und Unendlichkeit, von Zeitlichem und Ewigem, von Freiheit und Notwendigkeit*⁴⁹⁸. Climacus definiert den Begriff der Existenz als inter esse nicht als Synthese oder Verhältnis von Zeitlichkeit und Zeitunabhängigkeit. Insofern, so faßt Anti-Climacus Climacus auf, ist der Mensch kein Selbst und kein Geist, sondern reflektiert seine Seinsweise oder Existenzweise immer unter entweder dem Aspekt der kontingenten Zeitlichkeit oder der notwendigen Zeitenthobenheit, je nachdem, auf welchem Feld er sich betätigt. Es fehlt ihm die Reflexionsebene, sich selbst als beides zu begreifen. Anti-Climacus argumentiert aber in einem weiteren Schritt für eine andere

⁴⁹⁷ Ebd.

⁴⁹⁸ Ebd.

Auffassung menschlicher Seinsweise. Das Selbstverhältnis ist *das am Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält*⁴⁹⁹, entweder autopoietisch oder determiniert.

Der Begriff des Selbstverhältnisses bezieht sich auf die Reflexion der eigenen Seinsweise, entweder unter dem Aspekt der eigenen Autopoiesis oder aber unter dem Aspekt von einem Dritten gesetzt zu sein. Als einfache Synthese ist der Mensch weder Mensch noch Geist noch Selbst, sondern Existenz. Unter welchen Bedingungen ist der Mensch aber Mensch, Geist und Selbst? Er ist dann Mensch, Geist oder Selbst, wenn er sich zu sich selbst als Synthese verhält, d.h., wenn er versteht, daß er eine Synthese ist. Der Schritt das den Menschen bestimmende Verhältnis zu verstehen, geht über das einfache Synthesesein hinaus, und mit diesem Verständnis ist das Selbstverhältnis komplexer geworden. Climacus' Existenzbegriff beinhaltet, daß der Mensch sich nur unter einer Perspektive, der der Zeitlichkeit oder der Zeitenthobenheit und damit als in einem Spannungsfeld befindlich begreifen kann, aber nicht als Einheit von Zeitlichkeit und Zeitenthobenheit.

Aus einer sub specie aeternitatis-Perspektive ist selbst unter dem Gesichtspunkt, daß *das Selbst sich durchsichtig in der Macht gründet, die es setzte*⁵⁰⁰, kein Willensakt notwendig. Aus einer nicht deterministischen Perspektive, die von der Existenz eines freien Willens ausgeht, ist der Willensakt seitens dessen das gesetzt wird, ebenfalls ausgeschlossen. Freier Wille kommt nur dem Schöpfer zu als demjenigen, der setzt. Da das Selbst von einem Dritten gesetzt ist, ist es notwendig, da es aber sich für sich selbst entscheidet, ist es frei. Das ist das zweite religiöse Paradoxon. Der Mensch kann sich nur dann als frei begreifen, wenn er begreift, daß er unfrei ist, d.h. von *einem Dritten* gesetzt worden ist.

Das *noch* im sechsten Axiom erklärt sich aus dem folgenden, in einer Klammer stehenden Postulat, das vor die Klammer gezogen werden kann: *Das Selbst soll ja frei es selbst werden*⁵⁰¹. Dieser Satz ist die Voraussetzung für die schrittweisen Überlegungen zu Beginn der KRANKHEIT ZUM TODE, die der Explikation dieses Sachverhaltes dienen - ohne diese Voraussetzung ergeben sie keinen Sinn.

Aber es ist keine ethische Forderung, denn eine solche gehörte in die Moraltheologie und nicht in eine Theorie des Glaubens; es ist die Voraussetzung, die gemacht werden muß, damit die von Kierkegaard sogenannte Religiosität B, die exklusive Beziehung zwischen Gott und einem Einzelnen zustande kommen kann. Glaube aus der religiösen Perspektive B ist ein ontologisches Phänomen, keine ethische Forderung.

⁴⁹⁹ Ebd.

⁵⁰⁰ KT, S. 14.

⁵⁰¹ KT, S. 34.

Verzweiflung wird weder aus dem Begriff des Selbst noch aus einem anderen abgeleitet. Es wird unterstellt, daß das Selbst von vornherein verzweifelt ist. Verzweiflung ist dem Selbst zwar inhärent, dennoch soll dem Selbst ebenfalls die Fähigkeit, von Verzweiflung frei zu sein, inhärent sein. Verzweiflung und Selbst bilden ein sukzessives Begriffspaar. Zur Interpretation dieses Sachverhaltes, des Freiseinsollens, ist es hilfreich, auf die Definition der Existenz als Interesse zurückzugreifen und auf Climacus' Aussage, daß der Einzelne an der Ewigkeit unendlich interessiert sei.

Frei das Selbst werden sollen ist analog dem Interesse an der Ewigkeit zugleich Voraussetzung und Zwecksetzung, nur aus der religiösen statt der ethischen Perspektive. Daß das Selbst an seiner eigenen Selbstwerdung unendlich interessiert sein soll, erklärt aber weder, warum und wofür ein solches Selbst erforderlich sein soll, noch warum es wesentlich verzweifelt sein muß. Ein religiöses Interesse am eigenen Seelenheil setzt freie Selbstwerdung nicht zwangsläufig voraus. Das Selbst, so läßt sich der skizzierte Sachverhalt interpretieren, muß frei es selbst werden können, damit es sich selbst, so wie es ist, wollen kann, oder aber es will sich so wie es ist, damit es frei es selbst werden kann.

Einerseits scheint es so zu sein, daß das Selbst eine ontologische Größe ist, von der das konkrete Sein des Menschen bestimmt ist, andererseits behauptet Anti-Climacus, sei dieses Selbst nicht einmal vorhanden. Es wird definiert als *κατα δύναμιν*, was gedeutet wird als Potentialität; *es ist nicht wirklich da, es ist bloß das, was werden soll*⁵⁰². Aber, wenn das Selbst nur Potentialität ist, ist auch der Mensch nur Potentialität. Anti-Climacus übernimmt Climacus' Existenzbegriff und argumentiert aus ontologischer Sicht gegen diesen Begriff. Climacus' Begriff der Existenz gründet letztlich auf der Einsicht der Vernunft, daß sie notwendig scheitern muß. Anti-Climacus begründet für Johannes de Silentio, weshalb das absolute Verhältnis zu Gott und Welt einen religiösen Menschen dazu nötigt, von ethischen Erwägungen Abstand zu nehmen, nämlich weil er der Notwendigkeit Gottes unterworfen ist, aber als Resultat dieser Begründung überführt er Johannes' Paradoxon in ein anderes.

Kierkegaard entwickelt eine dritte Form der Kritik des *sub specie aeterni* und des *aeterno modo*. Im Rückgriff auf die Darstellung des Unterschiedes von *sub specie aeternitatis* und *sub specie aeterni* seien hier noch zur Differenz von Notwendigkeit und Kontingenz im religiösen Denken Anti-Climacus' einige Anmerkungen gemacht. *Man hat den Gott-Menschen dozierenderweise gemacht zu jener spekulativen Einheit von Gott und Mensch sub specie aeterni, oder vielmehr als erscheinend in der nirgendseienden Sphäre des reinen Seins, während doch der Gott-Mensch vielmehr die Einheit ist des Gott Seins und des ein einzelner*

⁵⁰² KT, S. 28.

*Mensch in geschichtlich wirklicher Lage Seins*⁵⁰³. Und Anti-Climacus faßt an einer weiteren Stelle diese Aussage noch einmal zusammen. *Der Gott-Mensch ist ein einzelner Mensch – keine phantastische Einheit, welche niemals existiert hat außer sub specie aeterni*⁵⁰⁴.

Christi Dasein ist notwendig, insofern sein Sein ewiges Sein ist, kontingent ist es, insofern Jesus eine historische Person gewesen ist. Climacus erklärt, das reine Denken sei nicht, Anti-Climacus sagt vom reinen Sein, es sei nicht. Jesus Christus ist weder Gott noch Mensch, er ist keine Einheit im Sinne eines sowohl Gott als auch Mensch Seins, noch ist Jesus Christus, nach Anti-Climacus, zu verstehen als kontingenter Einzelner oder notwendiger Gott causa sui. Dieser Widerspruch, der das historische Paradoxon auf einer anderen Ebene weiterführt, ist nicht lösbar.

*Sub specie aeterni, aeterno modo usw. ist ja das Spatierende überhaupt nicht da, deshalb ist alles, und es gibt überhaupt keinen Übergang. Setzen ist in diesem abstrakten Medium eo ipso dasselbe wie das Aufheben. Aber die Wirklichkeit auf dieselbe Weise zu betrachten ist doch etwas, das nahe beim Irrsinn liegt*⁵⁰⁵. Auf „ewige Weise“ kann eine historische Person, die Jesus Christus für Anti-Climacus ist, nicht betrachtet werden, da der Religiöse das historische Paradoxon nicht denkend analysieren, sondern nur glauben muß. Wäre Jesus Christus ewig, wäre er immer, respektive wäre er zeitunabhängig und sein Existieren mit dem historischen Paradox unvereinbar, d.h., das historische Paradox wäre überhaupt weder denkbar, noch etwas, was geglaubt werden müßte. Mit der theologischen Konzeption eines ewigen Christus entsteht die widersprüchliche Lehre, daß Christus nicht Christus ist.

Das Paradoxon des Ärgernisses ist die unbeweisbare Behauptung, Jesus sei der Christus⁵⁰⁶ und lehre den christlichen Glauben mit Vollmacht Gottes⁵⁰⁷. Diese Behauptung läßt sich nicht vernünftig urteilend auflösen in einer Form des Wissens von Christus⁵⁰⁸, sondern nur glauben im Vertrauen auf das, was Christi Tod den Menschen bedeutet, nämlich Erlösung vom Tode und Vergebung der Sünden. Das Ärgernis ist das Paradoxon, daß der Gott Mensch ist, respektive der Mensch Gott. Der Verstand kann dieses Paradoxon nicht auflösen, er steht stille, weil er zwei völlig differente Kategorien nicht miteinander vereinbaren kann. Eine Theologie, die sich selbst als objektive Realität versteht, vergöttlicht die objektive Realität.

⁵⁰³ EC, S. 125.

⁵⁰⁴ EC, S. 128.

⁵⁰⁵ KT, S. 93.

⁵⁰⁶ EC, S. 64.

⁵⁰⁷ EC, S. 53.

⁵⁰⁸ EC, S. 41.

Außer ihr existiert nichts⁵⁰⁹ und das Gleichmaß von äußerer Realität und Denken ist ihr Kennzeichen⁵¹⁰.

2.3 Zur Paradoxie der Verzweiflung

Das Selbst ist Ausgangspunkt von Anti-Climacus' Überlegungen zu einer Ontologie der Verzweiflung. Wenn von einem Begriff des Selbsts ausgegangen wird, der diesen konkretisiert wird, scheint das Verfahren in der KRANKHEIT ZUM TODE ein deduktives zu sein. Da diese Begriffsbestimmung aber in der Folge abgekoppelt wird, besteht die Möglichkeit das Verfahren in der KRANKHEIT ZUM TODE dahingehend zu interpretieren, daß Anti-Climacus ein deskriptives Verfahren wählt, das die Verzweiflung als Phänomen aufdeckt und Hypothesen zur Erklärung des Phänomens aufstellt und überprüft. Aber es wird weder das erste noch das zweite Verfahren gewählt, sondern ein zirkuläres Verfahren, das von einer Hypothese ausgeht, um dort wieder anzukommen.

Aus einem obersten Prinzip, oder einer Voraussetzung, in diesem Falle der, daß es ein Selbst gibt, wird eine Hypothese gebildet; eine sich auf die ethische und ästhetische Existenz beziehende Verifikation des Sachverhaltes wird vorgenommen und eine Schlußfolgerung gezogen. Nur ist in diesem Fall ist die Schlußfolgerung identisch mit der Hypothese. Verifikation oder Falsifikation muß auch gar nicht in Betracht gezogen werden, da das Paradoxon in jedem Fall falsch ist. Die Hypothese ist: Niemand ist ohne Verzweiflung, es sei denn, er ist ein *wahrer Christ*⁵¹¹. Damit kommt man zur Frage, was es heißt, daß das Selbst, *sich durchsichtig in der Macht gründet, die es setzte*⁵¹², was nach Anti-Climacus die Formel für den Glauben ist. Damit kommt man aber auch zu der Frage, was Verzweiflung ist.

Um das zu klären, muß auf die Phänomenologie der Verzweiflung, auf ihre unterschiedlichen Erscheinungsformen ästhetischer und ethischer Art und darauf, ob die Beschreibung der Varianten der Verzweiflung zutreffen, nicht insbesondere eingegangen werden. Sie lassen sich bei Anti-Climacus nachlesen. Anti-Climacus macht zu der Frage, was Verzweiflung ist, zwei wesentliche Aussagen. Eine ist eine ex negativo-Aussage dazu, was er unter Verzweiflung verstanden wissen will. Die zweite ist ebenfalls eine ex negativo Aussage zu einem ontologischen Begriff der Verzweiflung. Beide bedürfen der Erklärung.

⁵⁰⁹ Vgl., EC, S. 88.

⁵¹⁰ Vgl., EC, S. 91.

⁵¹¹ KT, S. 22.

⁵¹² KT, S. 14.

Die erste Aussage lautet: *Wenn Nichtverzweifeltsein weder mehr noch weniger ist, als nicht verzweifelt zu sein, so ist es gerade verzweifelt sein*⁵¹³. Das ist sowohl eine Variante des Paradoxons $p \Leftrightarrow \neg p$, als auch ein Spiel mit den Bedeutungen des Wortes Verzweiflung. Verzweifelt zu sein über Wechselfälle des Lebens, ist keine Verzweiflung, kann daraus gelesen werden. Jemand, der nicht an den Wechselfällen des Lebens verzweifelt, ist verzweifelt. Warum soll das so sein? Es gibt noch eine andere Lesart: jemand, der keine Wechselfälle des Lebens erlebt, ist dennoch verzweifelt. Konkret heißt das, jeder ist immer verzweifelt. Das ist absurd. Aber die Erinnerung an das Tertullian zugeschriebene *credo quia absurdum* kann Aufklärung bieten. Das Absurde muß nicht wahr sein, es muß nur geglaubt werden.

Die zweite Aussage lautet: *Hier dagegen ist die Wirklichkeit (nicht verzweifelt zu sein), die deshalb auch eine Negation ist, die ohnmächtige, vernichtete Möglichkeit; sonst ist die Wirklichkeit im Verhältnis zur Möglichkeit eine Bejahung, hier eine Verneinung*⁵¹⁴. Die zweite Aussage kommentiert Anti-Climacus selbst. *Denn wohl sagen die Denker, daß Wirklichkeit die vernichtete Möglichkeit ist, aber dies ist nicht ganz richtig, sie ist die ausgefüllte, die wirksame Möglichkeit*⁵¹⁵. Dieser Kommentar reicht aber für das Verständnis der zweiten Aussage noch nicht aus, denn er scheint im Widerspruch mit der ersten Aussage zu stehen. Anti-Climacus übernimmt den ethischen Wirklichkeits- und Möglichkeitsbegriff von Climacus, verschärft ihn aber.

Damit erweist sich die Verzweiflung als ontologische Kategorie Anti-Climacus' Theorie der Religion. Denn nur, wenn man ein Selbst ist, das nicht kontingent, nicht autopoietisch ist, dann glaubt man und ist nicht verzweifelt. Denn nur als Selbst, das sich in die Hand Gottes begibt, ist man von der Verzweiflung befreit. Dieses Selbst ist aber nur ein potentielles Selbst, und potentielle Verzweiflung ist keine aktuelle Verzweiflung.

3. Das Transitorische an der religiösen Existenz

Anti-Climacus' Position richtet sich gegen eine Vernunftreligion und deren Grundlage, den deistischen Gottesbegriff. Grundlage dieser Position ist die Überlegung, daß der Begriff der Vernunftreligion einen Selbstwiderspruch bildet. Auf Vernunft gegründete Aussagen sind beweispflichtig, auf Glauben gegründete Aussagen sind unbeweisbar und daher auch nicht beweispflichtig. Die dem Beweis verpflichtete Vernunft urteilt, die Religion sei gegründet

⁵¹³ KT, S. 15.

⁵¹⁴ Ebd.

⁵¹⁵ Ebd.

auf Glauben. Soweit ist diese Position weder ungewöhnlich noch eine, der die Transitorität des Glaubens inhärent ist.

Ungewöhnlich wird diese Position erst unter Hinzunahme des Gedankens, daß der Einzelne, wenn er eine exklusive Beziehung zu einem seinen Willen ihm nicht mitteilenden Gott eingeht, sich wie Abraham selbst aufgibt, – nicht jeder hat das Glück Abrahams, zudem ist Wissen über Abraham nur historisches und somit approximatives Wissen, auf das sich gerade der Religiöse nicht verlassen darf, da er sonst nicht mehr religiös ist. Mit dieser Selbstaufgabe erfüllt der Einzelne sich selbst möglicherweise als Subjektivität, er erfüllt auch jeden Anspruch, den das religiöse Paradoxon an ihn stellt, aber dann ist er auch nicht mehr da. Subjektivität löst sich spätestens dann auf.

Nur wenn man die von Adorno im Anschluß an Frater Taciturnus vorgeschlagene Stadienlehre akzeptiert, kann man Kierkegaards Argumentation als eine Art Konversionsrhetorik bezeichnen. Denn nur dann macht es Sinn, die Religiosität als höchste Form der Subjektivität zu bezeichnen. Diese Interpretation ignoriert aber, daß auch die Religiosität der Gewißheit entbehrt, also nur transitorisch ist.

Der wahrhaft religiöse Wahrheitszeuge gilt nur durch Verfolgung als wahrhaftig. *Auch hat der wesentliche religiöse Schriftsteller zum Hebel, den er braucht, nur einen einzigen, den wundergleichen Schluß: fragt man ihn, woher er beweise, daß er Recht habe, und daß es Wahrheit sei, was er sagt, so antwortet er: das beweise ich daher, daß ich verfolgt werde; es ist das Wahre, das beweise ich daher, daß ich verlacht werde. Das heißt, er beweist die Wahrheit oder die Gerechtigkeit seiner Sache nicht mit der Ehre, dem Ansehen usw., die er genießt, gerade umgekehrt; denn das wesentliche Religiöse ist jederzeit polemisch*⁵¹⁶.

Vernünftige Begründungen sind des Religiösen Sache nicht.

Auch hier polemisiert Kierkegaard. Religiöses Wahrhaben und Wahrsprechen muß auf Widerstand stoßen, denn es hat nur durch die Verfolgung Wahrheit, nicht aufgrund einer diskursiven Gemeinschaft mit anderen. Die Gemeinschaft, das sich gegenseitig Versichern, die Wahrheit zu kennen und wahr zu sprechen, zerstört die Subjektivität religiösen Seins, verweist die einzelnen Individuen auf die Ebene des Diskurses, was gleichbedeutend mit Approximativität und nicht mit Universalität des Wissens ist. Wenn Wahrheit auch auf diese Weise nicht zur Objektivität hin entsubjektiviert wird, so doch zu konsensueller Intersubjektivität oder aber rhetorischer Überredung. Auf der Ebene konsensbildender Intersubjektivität und rhetorischer Überredung aber ist religiöses Denken nicht mehr religiöses Denken, nämlich Glauben.

⁵¹⁶ SCHRIFTEN ÜBER SICH SELBST, S. 63.

Indem nur die religiöse Innerlichkeit des Einzelnen, nicht aber die aus rationalem Denken abgeleitete Religiosität, die als Form des religiösen Prinzips in den religiösen Institutionen seiner Mitwelt Bestand hatte, als wahrhaftige Religiosität reklamiert wird, wird Religiosität als exklusiv und Gott als ein ebenso exklusiver Bezugspunkt erklärt. Aber sehen wir selbst.

4. Zum Begriff des Einzelnen

Der Einzelne in Kierkegaards AUGENBLICK ist das Konstrukt eines religionspolitischen Anarchismus, politisch in dem Sinne, daß polemisch eine staatlich-gesellschaftliche Apokalypse für den Fall prognostiziert wird, daß jeder ein religiöser Einzelner wird. Im AUGENBLICK komprimiert Kierkegaard sämtliche Problem- und Spannungsfelder seiner Philosophie, um sie kulminieren in einer Theorie der Destruktion von Gesellschaft. Diese Theorie ist ein Spiel des Einzelnen mit dem Staat, der Öffentlichkeit und dem Klerus, das von dem ausgezeichneten Religiösen zur eigenen revolutionären Selbstverständigung inszeniert wird.

Der AUGENBLICK wendet sich direkt an die Masse, leicht verständlich und drastisch schreibend macht Kierkegaard den Themen- und Adressatenwechsel für sich fruchtbar. Der Stil der direkten Mitteilung, den autonomen Schriften Kierkegaards eigen, läßt dem Anarchen nicht mehr die Distanz des Aristokraten zu seinem Gegenüber, oder positiv formuliert, die Distanzlosigkeit der *direkten Mitteilung* benötigt der Anarch letztlich, weil ihm an der Propagandierung seiner Gewißheit, nicht mehr an der Inszenierung seiner selbst als reflektierendes Subjekt mit einem selber reflexionsfähigen Einzelnen als Gegenüber gelegen ist.

Die Rolle des Einzelnen in diesem ironischen Verwirrspiel ist nur aufzuklären unter Berücksichtigung der von Kierkegaard formulierten gesellschaftspolitischen Thesen zur Revolution und seiner zeitgenössischen Gegenwart in ZWEI ZEITALTER. Der Einzelne gewinnt für sich selbst im *καίρος* die Dimension historischer Mächtigkeit als charismatischer Bekämpfer der gesellschaftlichen *Nivellierung*⁵¹⁷ durch leidenschaftslose Reflexion. Vereinheitlicht, nivelliert wird alles, was in revolutionären Zeiten den revolutionären Prozeß ausmacht, Individuen gleichermaßen wie Ideen. Nivellierung hat prozessualen Charakter, aus dem sich der Einzelne nur durch Erkenntnis des Prozesses und dessen Steuermechanismen befreien kann. Aus der polemischen Theorie wird attackierende Praxis.

⁵¹⁷ LA, S. 89.

Die Theorie des Augenblicks als Untergang ist bereits in Climacus' Theorie des Verhältnisses von Ewigkeit und Zeit angelegt. Kierkegaard findet den Ausgangspunkt für die von Climacus und Anti-Climacus abweichende schärfer formulierte Theorie der Zeit bei Paulus⁵¹⁸. Der Augenblick ist keine Gegenwart als Bindeglied von Vergangenheit und Zukunft, denn, da Zeit etwas Vorübergehendes ist, kann es realiter keinen gegenwärtigen Moment geben. Wenn die Welt nun in einem kurzen Augenblick vergehen kann, werden Augenblick und Ewigkeit vergleichbar. Kierkegaard schließt: *Solchermaßen verstanden ist der Augenblick nicht eigentlich Atom der Zeit, sondern Atom der Ewigkeit*⁵¹⁹. Der Augenblick ist auch hier, wie erläutert, ein Grenzbegriff, um zwischen Zeit und Ewigkeit zu unterscheiden.

4.1 Die Revolution und der Ausgezeichnete

Auf der Folie der Interpretation gesellschaftlicher Verhältnisse entfaltet Kierkegaard im zweiten Teil der LITERARISCHEN ANZEIGE ein Spannungsfeld zwischen revolutionärem Aufbruch und nivellierender Beruhigung der postrevolutionären Gesellschaft. Kierkegaard gewinnt seinen Revolutionsbegriff ausschließlich anhand der Vorgänge der Französischen Revolution, die ihm als Paradigma für Revolution überhaupt gilt, wobei die Diskussion des Erreichens gesellschaftspolitischer Ziele, oder auch eine grundlegende Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse vor der Diskussion des der Revolution eigentümlichen Charakters in den Hintergrund tritt.

Diese Interpretation von Revolution als einem Zeitalter eines allgemeinen Umsturzes macht die Revolution selbst zum exponierten Ereignis und ihre Führer zu exponierten Individuen. *Die Revolutionszeit ist wesentlich leidenschaftlich, daher muß sie gewaltsam sein können, zügellos, wild, rücksichtslos gegen alles andere außer ihrer Idee*⁵²⁰. Die einzelnen revolutionären Individuen formen und formieren sich entsprechend der Idee, an der sie prophetisch festhalten.

Sofern es der Revolution nicht gelingt, die Einzelnen über die Leidenschaftlichkeit und die Idee zu integrieren, verliert sie sich in Rohheit und Charakterlosigkeit, verliert ihren revolutionären Impetus und endet als allgemeine Gewalttätigkeit. *Wenn die Individuen (ein jedes im Besonderen) sich zu einer Idee wesentlich in Leidenschaft verhalten, und sodann im Verein sich zu der gleichen Idee wesentlich verhalten: so ist das Verhältnis das vollkommene*

⁵¹⁸ NT, 1. Kor. 15,52.

⁵¹⁹ LA, S. 90.

⁵²⁰ LA, S. 65.

und normale. Das Verhältnis ist individuell besondernd (ein jeder besitzt sich selbst für sich selbst) und ideell vereinigend⁵²¹. In diesem Theorem kondensiert Kierkegaard den Mythos des Sturmes auf die Bastille. Führerschaften können wechseln, aber das Charisma des Führers bleibt als unabhängige Konstante im Revolutionsprozeß vorhanden, es muß nur von einem Individuum qua seiner Leidenschaftlichkeit und der leitenden Idee immer neu übernommen werden, selbst wenn die Idee obsolet sein sollte⁵²². Insofern bilden Idee und Leidenschaftlichkeit die zentralen Bestandteile revolutionärer Innerlichkeit als Vorraussetzung für Entscheidung und für die der Entscheidung notwendig folgende Tat.

In Kierkegaards Revolutionstheorie wird Revolution als Reaktion begriffen, als die kurzzeitige Wiedereinsetzung von Naturverhältnissen im Sinne des ‚bellum omnium contra omnes‘ (Hobbes) respektive des leidenschaftlichen Kampfes um eine Idee. Die Unmittelbarkeit der Revolutionszeit ist eine Wiedereinsetzung der Naturverhältnisse im Gegensatz zu einem versteinerten Formalismus, welcher durch den Verlust der Ursprünglichkeit des Ethischen zu einer *welken Hinfälligkeit, einem engherzigen Schick und Brauch geworden war*⁵²³. Die Revolutionszeit ist die Zeit des ausgezeichneten Individuums, des charismatischen Führers, der handelt. *Daß das entscheidende Entweder-Oder zur Stelle ist, liegt an dem auf entscheidendes Handeln gerichteten eignen leidenschaftlichen Verlangen des Individuums, an dessen eigener innerer Tüchtigkeit; und ein tüchtiger Mann trachtet daher in jedem Falle einem Entweder-Oder nach, weil er mehr nicht haben will*⁵²⁴. Der Handlung in die Quere kommende Reflexion beendet die entscheidende Handlung, noch bevor sie stattgefunden hat.

4.2 Der Ausgezeichnete in der nachrevolutionären Zeit

Während Revolution von Leidenschaftlichkeit und einer die einzelnen Individuen verbindenden Idee getragen ist, findet sich in postrevolutionären Perioden weder das eine noch das andere. Es hat ein Prozeß eingesetzt, der verständig und leidenschaftslos in der Reflexion ausharrt, ohne sie in Richtung auf eine Entscheidung zu verlassen. Reflexion, die nicht von Leidenschaft getragen wird, endet zwangsläufig in Indolenz. Leidenschaftliche Unmittelbarkeit der in einer Idee vereinigten Individuen offenbart deren verinnerlichte

⁵²¹ LA, S. 65-66.

⁵²² Kierkegaard hielt die tragende Idee der Französischen Revolution, die Kombination von Freiheit und Gleichheit für widersprüchlich, weil sie alle ebenfalls leidenschaftlich gebundenen Hierarchien auflöse; was sie jedoch auszeichne, sei ihre Formhaftigkeit aufgrund ihrer begeisternden Wahrheit, die aller Einförmigkeit als wesentlicher Form von Ideen eigen ist. Vgl., LA, S. 69.

⁵²³ LA, S. 68-69.

⁵²⁴ Ebd.

Idealität. In der reflexiven Gegenwart dagegen erstarren die Individuen und konstituieren, weil sie eben nicht von einer Idee begeistert werden, aus Klugheitserwägungen und Zweckberechnungen heraus das *Publikum*⁵²⁵. Den Begriff *Publikum* verwendet Kierkegaard im Sinne des Begriffes *multitudo* bei Spinoza – besonders im TP. *Publikum* in dieser Verwendung wird ähnlich konnotiert wie der Begriff *multitudo*, wenn die Zerfallsform von *multitudo* eintritt. Die einzelnen Individuen, nicht mehr inspiriert von einer allen gemeinsamen revolutionären Idee, regredieren zur dumpfigen Masse. Öffentlichkeit kombiniert mit der *Menge* kondensiert zum *Publikum*. An der sogenannten öffentlichen Meinung zeigen sich, so Kierkegaard in der LITERARISCHEN ANZEIGE, alle Attribute der zerfallenden *multitudo*.

Der ausgezeichnete Einzelne aber entzieht sich der Menge, er entzieht sich dem durch sie konstituierten Neid, der seinerseits dem Einzelnen entgegengesetzte soziale Kraft ist, aber doch keinen anderen Ort hat, als nur in sich selbst durch seine Größe, indem er sich vom kollektivierten Neid normieren läßt, um aufgrund der Kenntnis dieses normierenden Neides zu sich selbst zu kommen. *Damit die Nivellierung eigentlich zustande kommen kann, muß erst einmal ein Phantom zuwege gebracht werden, ihr Geist, eine ungeheuerliche Abstraktion, ein allumfassendes Etwas, welches nichts ist, eine Luftspiegelung – dies Phantom heißt Publikum. Allein in einer leidenschaftslosen, aber reflektierten Zeit kann dies Phantom sich entwickeln mittels der Presse, wenn diese selbst eine Abstraktion wird. In begeisterten Zeiten, in leidenschaftlich tumultarischen Zeiten, sogar wenn ein Volk die unfruchtbare, öde Idee verwirklichen will, alles zu verwüsten und dem Boden gleich zu machen: da gibt es dennoch kein Publikum. Die Presse wird in solchen Zeiten den Charakter des Konkreten in Beziehung auf das Entzweischlagen annehmen. Gleich wie aber stillsitzende Handwerker dem besonders ausgesetzt sind, phantastische Sinnestäuschungen auszubilden, ebenso wird eine leidenschaftslose, stillsitzende, reflektierte Zeit, wenn als einziges die Presse, selber schwach, eine Art Leben in gedanklicher Dumpfheit aufrecht erhalten soll, dies Phantom ausbilden. Publikum ist der eigentliche Nivellierungsmeister, denn wenn annäherungsweise nivelliert wird, wird doch nivelliert mit etwas, Publikum aber ist ein ungeheuerliches Nichts*⁵²⁶.

Das ist Programm. Hier kulminiert die von Kierkegaard diagnostizierte Differenz zwischen revolutionären und apathischen postrevolutionären Zeiten in der Funktion des Publikums und

⁵²⁵ LA, S. 96.

⁵²⁶ LA, S. 96-97. Mag dies noch so vorausschauend den Zeitläuften adäquat geurteilt sein, wesentlich ist, wie der Ausgezeichnete sich davon freihalten kann. Es mag heutzutage evaluierte Mechanismen für den Ursprung von Medien/Publikum geben, die für neu gehalten werden. Offensichtlich sind sie es nicht.

seiner Presse. Leidenschaftlichkeit und Innerlichkeit bestimmen das Ausgezeichnete gegenüber der abstrakten demokratisierenden Macht⁵²⁷. Leidenschaft ist die zentrale Differenz, die *die Springfeder der Lebensverhältnisse*⁵²⁸ bestimmt. Sofern diese leidenschaftlich bestimmte Innerlichkeit fehlt, verlischt das Verhältnis von Innerlichkeit zu sich selbst und der Innerlichkeit innehabenden Individuen zueinander. *Anstelle des Verhältnisses der Innerlichkeit tritt ein anderes Verhältnis ein: das Verschiedene verhält sich nicht zu seinem Verschiedenen, sondern sie stehen gleichsam da und passen aufeinander mit den Augen, und diese Spannung ist eigentlich die Auflösung des Verhältnisses*⁵²⁹. Aus dem leidenschaftlichen, innerlich beteiligten Individuum wird ein Zuschauer. Indem die Individuen nur noch *gleichsam wie im Spiel aufeinander passen, anstatt sich zueinander zu verhalten*⁵³⁰, setzen sie eine Spirale in Gang, mittels derer sie sich schließlich in eine leere Vertretung von Ideen katapultieren und sich in diesem Prozeß aufgrund ihrer Impassivität gegenseitig normieren.

Der Ausgezeichnete wird im alltäglichen gesellschaftlichen Gefüge vernichtet. Das Publikum ist eine Phantasmagorie anonymer Individuen nur durch Äußeres ohne innere Beteiligung gebunden, sowie weder die Individuen selbst noch die für sie schreibenden Organe innerlich an einer Idee beteiligt sind. Publikum und Presse speisen sich nicht aus konkreten Individuen oder konkreten Anlässen, sondern durch alltägliche Dumpfheit, die an Normen orientiert, ihrerseits nur Täuschungen und Selbsttäuschungen hervorbringt. Daraus, so folgert Kierkegaard, ergibt sich nicht etwas, sondern nur Nichts, keine Bewegung, keine Entscheidung, nur Nivellierung auf die soziale und intellektuelle Höhendifferenz Null.

Veräußert wird die in revolutionären Zeiten entscheidungsbefähigende Intentionalität. Die Presse, *der Hund, den sich das Publikum der Unterhaltung wegen*⁵³¹ hält, erfüllt in postrevolutionärer Zeit eine spezifische Aufgabe. *Zeigt sich nun irgend ein Besserer, vielleicht gar ein Ausgezeichneter, so wird der Hund auf ihn gehetzt und der Zeitvertreib hebt an*⁵³². Die Presse, obwohl hier als Hund bezeichnet, erfüllt keineswegs die Funktion des κυων, denn die Funktion der Presse liegt eben nicht darin, öffentlichkeitskritisch oder gar ideologiekritisch zu intervenieren. Die Funktion der Presse liegt darin, eine öffentliche Meinung zu verbreiten, und diese als öffentliche Meinung ihres Publikums zu affirmieren.

⁵²⁷ Vgl. zu Bestimmungen der Funktion von Presse und Publikum ebenfalls LA, S. 96-102.

⁵²⁸ LA, S. 83.

⁵²⁹ Ebd.

⁵³⁰ LA, S. 84.

⁵³¹ LA, S. 101.

⁵³² Ebd..

Sie befindet sich also nicht in der Haltung des philosophischen Jagdhundes, sondern erfüllt, um bei der Metapher zu bleiben, im Gegenteil die Funktion eines Kettenhundes.

Leidenschaftslosigkeit und mangelnde Integration der Individuen über eine Idee bedürfen keines charismatischen Individuums mehr. Folglich wird die Menge wegen ihres bloß chimärischen Vorhandenseins als Öffentlichkeit zum Zuschauer etwaiger Anstrengungen einzelner Individuen, deren Entscheidung der Tat vorausgeht, eine Entscheidung, die die *multitudo* deshalb nicht intentional mitträgt, weil ihr der Tatbegriff und die Entscheidung abhanden gekommen ist. *Die Teilnehmer hätten sich nun füglich in einen Haufen Zuschauer verwandelt, welche nun mit der großen Selbstzufriedenheit der Gescheitheit so täten, als wären sie diejenigen, die ihn mit List und Ironie hinausgelockt in die Begeisterung und dann mitgelaufen wären, um ihn zu begucken und auszulachen*⁵³³. Entscheidung und Tat sind nur einzelnen Individuen zuzurechnen, die Führer einer revolutionären Bewegung sind, nicht aber den Meinungsführern des Publikums.

Meinungsführer der Öffentlichkeit zu sein, ist ein paradoxes Unterfangen angesichts des Normierungsprozesses, dessen Agent gerade das neiderfüllte Publikum ist, das dem Ausgezeichneten entgegenwirkt. *Der Neid der Charakterlosigkeit versteht sich nicht darin, daß selbst mit der Verneinung er es anerkennt, sondern er will es herunter haben, will das Ausgezeichnete verkleinert haben, so daß es wirklich nicht mehr das Ausgezeichnete ist; welches da ist und wider das, welches kommen will*⁵³⁴.

Zentrale Kategorie und *τέλος* des Normierungsprozesses ist die *reine Menschheit*⁵³⁵, in der jede Möglichkeit der schicksalsmächtigen Individualisierung vernichtet wird. *Reine Menschheit* ist, wie auch schon Climacus anmerkt, gleichfalls leere Abstraktion, in der *Ausgezeichnetes* in keiner Form, weder als Individuum noch in Form einer eminenten Nation, vorhanden ist. Die Individuen sind durch die Reflexion, die nicht mehr leidenschaftlich auf Entscheidung drängt, zum Stillstand gekommen. Dieses Klima der bloßen Verständigkeit der im Publikum aufgegangenen Individuen gibt dem Einzelnen jedoch den Ausgangspunkt, sowohl Entscheidungsunfähigkeit zu überwinden als auch den Normierungsprozeß als Folie zum Entwurf des religiösen Denkens zu nutzen.

Für den Einzelnen [...] *wird es in Wahrheit bildend sein, in einer Zeit der Nivellierung zu leben. Die Gleichzeitigkeit wird für ihn in höchstem Sinne religiös entwickelnd sein und zugleich ästhetisch und intellektuell fortbildend, indem das Komische sich schlechthin geltend machen wird. Denn das höchste Komische ist eben, daß das einzelne Individuum*

⁵³³ LA, S. 77.

⁵³⁴ LA, S. 89.

⁵³⁵ LA, S. 93.

*ohne jede Zwischenbestimmung auf die unendliche Abstraktion der reinen Menschheit zurückgeführt werden soll, sofern alle individualisierenden Konkretionen der Organisation, welche vermöge der Relativität des Komischen ermäßigen und durch relatives Pathos stärkend sind, weggezehrt worden sind. Dies aber ist wiederum der Ausdruck dafür, daß es die Rettung nur gibt durch die Wesentlichkeit der Religiosität im einzelnen Individuum. Und begeisternd wird es für ihn sein, zu begreifen, daß gerade die Verirrung dem Einzelnen, jedem im Besonderen, den Zugang zum Höchsten auftut, falls er hohen Sinnes es will. Aber die Nivellierung muß ein Stehendes werden, sie muß herzu, ebenso wie das Ärgernis in die Welt kommen muß, aber wehe dem, durch welchen es kommt*⁵³⁶.

Das polare Begriffspaar *einzelnes Individuum* und *reine Menschheit* bilden einen Widerspruch, wobei das Individuum im Begriff der *reinen Menschheit* nicht aufgeht, es fehlt etwas. Was fehlt, wird nicht benannt, aber eine aus dem Widerspruch herausführende Strategie wird benannt: Das Individuum muß wesentlich zur Religiosität finden. Abzuweichen vom Weg der Reflexion birgt die einzige Chance des Einzelnen, den Normierungsprozeß individuell zu überwinden. *Verirrung* setzt die Entscheidung zur Verirrung voraus. Der letzte Passus des Zitates skizziert bereits die notwendige Intention des sich aus dem Normierungsprozeß befreit habenden Einzelnen. Er wird mit der, das *Ärgernis*⁵³⁷, den Normierungsprozeß als dessen Agent fungierend vorantreibenden öffentlichen Meinung den kurzen Prozeß machen. Konsequenterweise kann nun nur der um seine Position im Normierungsprozeß Wissende und die Strategie Erkennende wahrhafter Einzelner sein. Konsequenterweise wird er sich selbst in seiner religiösen Innerlichkeit genüge sein können, *als Prediger seiner eigener Zuhörer, als Schriftsteller sein eigener Leser*⁵³⁸, aber nicht als Held.

Da der ausgezeichnete Heros im Normierungsprozeß unterliegt, gewinnt allein der Einzelne als Religiöser Schicksalsmächtigkeit. *Jedoch durch den Sprung in die Tiefe lernt man sich selber zu helfen, lernt man alle anderen ebenso hoch zu lieben wie sich selbst, mag man denn gleich angeklagt werden der Anmaßung des Stolzes – daß man sich nicht helfen lassen will, oder der Selbstsucht – daß man nicht andre hinterlistig betrügen will, indem man ihnen hilft,*

⁵³⁶ LA, S. 93-94. Vgl. hierzu das BüAd. Die Kritik Kierkegaards an Adler besteht im Wesentlichen darin, daß Adler zwar eine Verirrung im Sinne einer Offenbarung erlebt hat, aber anstatt konsequent die religiöse Innerlichkeit als Lebensentwurf zu akzeptieren, diese mit klerikalen Lebensentwürfen zu verbinden sucht.

⁵³⁷ Kierkegaard bezieht sich hier auf zwei Stellen im NT, auf Matthäus 18,7 und Lukas 17,1-2. Anders als die Interpretation des Ärgernisses in den BISSEN, vom Christentum als Ärgernis der Heiden und Juden oder als göttliche Mitteilung (vgl. Claus-Arthur Scheier, KIERKEGAARDS ÄRGERNIS, S. 83ff.), die dem inzwischen vorfindlichen Christentum zum Ärgernis gerät, ist hier das Ärgernis nicht als Gegenbegriff zur Nivellierung sondern als Gleichsetzung zu interpretieren. Im Kontext der genannten Stellen steht die Geringachtung des Kleinsten als das Ärgernis, das vergolten werden wird.

⁵³⁸ LA, S. 95.

*d.h. indem man ihnen hilft, des Höchsten verlustig zu gehn*⁵³⁹. Nachfolge und Veranlassung zur Nachfolge bedeuten den Verlust wahrhafter Religiosität, denn der Religiöse teilt sich nicht mit. Folgerichtig wird er zum einsamen Propheten der Wahrheit. Er ist nicht mehr der von dem historischen Ereignis Ausgezeichnete, den der Nivellierungsprozeß eingeholt hat, aber er ist permanenter neu entstandener Widerpart der christlichen, sprich gesellschaftlichen Öffentlichkeit. Als dieser Widerpart versteht er sich im Einklang nur mit ebenfalls einzelnen, nicht durch den Normierungsprozeß im Publikum ideologisch kollektivierten, Individuen. *Dieses Verhältnis jedoch ist abermals der Ausdruck dafür, daß der Einzelne auf sich selber angewiesen ist. In der im wirklichen Augenblick und in wirklicher Situation gegebenen Gleichzeitigkeit mit den wirklichen Menschen, die jeder etwas sind, liegt für den Einzelnen das Stützende*⁵⁴⁰.

4.3 Der Einzelne und der *καίρος*

Aus dem historischen Prozeß der Vereinheitlichung von Individuation tritt der Einzelne im Bewußtsein seiner splendid isolation heraus und realisiert seine Distanz zur Öffentlichkeit mittels der Tat zum *καίρος*, dem *wirklichen Augenblick*. Mann und Tat gehören zusammen. Durch die Separation von Mann und Tat entfremdete sich der Einzelne von seinem ureigensten Tun. Mittels der beides verbindenden Leidenschaftlichkeit versichert er sich wieder des revolutionären Impetus. Der Chimäre Öffentlichkeit setzt er eine Wirklichkeit entgegen, da aufgrund der Akzeptanz seitens der Öffentlichkeit die Distanz der splendid isolation verlorenginge. *Der Augenblick ist da, wenn der Mann da ist, der rechte Mann, der Mann des Augenblicks*⁵⁴¹. Der rechte Augenblick kann sich nicht aus bestimmten historisch-gesellschaftlichen Konstellationen ergeben, da diese postrevolutionär normiert sind und den Einzelnen nur noch als Subjekt, als das ihnen Unterworfenen zur Erscheinung zu bringen vermögen. *Nein, nur wenn der Mann da ist, und wenn er wagt, wie gewagt werden muß, [...] dann ist der Augenblick da – und dem Mann des Augenblicks gehorchen dann die Umstände. Wofern nichts anderes ins Spiel kommt als weltliche Klugheit und Mittelmäßigkeit, so kommt der Augenblick niemals[...]. Wenn aber der rechte Mann kommt, ja, dann ist der Augenblick da. Denn der Augenblick ist gerade das, was nicht in den Umständen liegt, er ist das Neue, der Einschlag der Ewigkeit – aber im gleichen Augenblick gewinnt er in solchem Maße Macht über die Umstände, daß es täuschend so aussieht, [...] als ob sich der Augenblick aus*

⁵³⁹ LA, S. 95-96.

⁵⁴⁰ LA, S. 97.

⁵⁴¹ AUGENBLICK, S. 326.

*den Umständen erbege [...]. Denn der Augenblick ist des Himmels Gabe für – so würde ein Heide sagen für den Glücklichen und den Kecken, ein Christ aber sagt: für den Glaubenden*⁵⁴². Der Augenblick der Wahrhaftigkeit erschließt sich der Subjektivität nicht, noch ergreift sie ihn. Durch ihr bloßes Dasein im Augenblick ihres Erkennens erlaubt sie sich wirksames Tun. Die Tat des rechten Mannes macht eine Situation erst zu einer wirklichen.

Die absolute Freiheit von historischer und gesellschaftlicher Determiniertheit geht über die Möglichkeit, Entscheidungen zu treffen hinaus, da im wirklichen Augenblick, in der wirklichen Situation, nicht einmal mehr die Alternative des Entweder-Oder angelegt ist. Kierkegaard denkt nur noch ein absolutes Ich, das durch sein existentielles Zusammenfallen mit dem wirklichen Augenblick über die historischen und gesellschaftlichen Konstellationen gebietet, sie herbeiführt. Hier hat sich der absolut Ausgezeichnete durch eine Metamorphose als permanenter Widerpart zu Geschichtlichkeit überhaupt etabliert.

Nur scheinbar widerspricht der Absolutsetzung des Ich die Selbstverleugnung, wie der Widerstand der Umstände mit ihr hinfällig geworden zu sein scheint. Der religiöse Einzelne benötigt aber zur Bestätigung seiner selbst die Reibungspunkte des Widerstandes und der Selbstverleugnung nicht nur als transitorische Aufgabe. Da Religiöswerden Prozeßcharakter hat, steht Kierkegaard vor dem Paradoxon, den einmaligen Augenblick zu perpetuieren; ihn als Sprung in die Möglichkeit des Besitzes der Ewigkeit so zu denken, daß sich damit ihr Besitz noch nicht erfüllt hat, müssen Verzögerungen programmiert werden, an deren Widerstand sich der Einzelne abarbeitet.

Das konsequenteste Programm der Perpetuierung des Augenblicks besteht in der Inszenierung und Propagandierung eines bestimmten Lebensstiles. *Derart zu leben, daß man angestrengter arbeitet als irgendein Lohnarbeiter und damit erreicht, daß man Geld zusetzt, daß nichts aus einem wird, daß man ausgelacht wird und dergleichen: diese Art zu leben muß sich für die Masse der Menschen als eine Art Narrheit darstellen, auf jeden Fall werden sie sich alle fremd fühlen, werden ein solches Leben befremdet ansehen*⁵⁴³. Die eigene Fremdheit und das Befremdetsein der Öffentlichkeit dient als dauernde Bestätigung, ebenso wie die *Narrheit* den richtigen Weg bezeichnet, denn aus beiden ergibt sich das potentielle Angriffsziel für die öffentliche Meinung, die *Niedertracht*⁵⁴⁴.

Selbstverleugnung ist ebenfalls ein andauernder Prozeß, der das Werden des Einzelnen begleitet, jedoch im Kontrast zum zu erleidenden Widerstand prinzipiell abschließbar ist.

⁵⁴² AUGENBLICK, S. 327.

⁵⁴³ AUGENBLICK, S. 255.

⁵⁴⁴ Als *Niedertracht* bezeichnet Kierkegaard im weiteren Verlauf des Abschnittes sowie im ganzen AUGENBLICK das Abhängigkeitsverhältnis zwischen beamteter Geistlichkeit und den Massen. Ebd.

*Jede Religion, in welcher doch ein wenig Wahrheit ist, das Christentum entschieden, hat die totale Umwandlung eines Menschen zum Ziel, will, in Entsagung und Selbstverleugnung, ihm all das entwinden, eben das, woran er unmittelbar hängt, worin er unmittelbar sein Leben hat*⁵⁴⁵. Durch den Prozeß der Selbstverleugnung vollendet sich der Einzelne nicht nur in seiner Religiosität, sondern auch in seiner Geschichtsmächtigkeit.

4.4 καιρος und Staat

Der Angriff des Einzelnen richtet sich gegen den ideologischen Verbund von klerikaler und staatlicher Macht, als deren Widerspiel die Macht des Ausgezeichneten, ausdifferenziert zu einer eigenständigen Ideologie des permanenten revolutionären Christseins auftritt. *Christentum*⁵⁴⁶ und *Staat* als quantitative Größen verhalten sich umgekehrt proportional, *sie verhalten sich voneinander*⁵⁴⁷, eher als zueinander. *Staat verhält sich unmittelbar zur Zahl (zum Numerischen); wenn deshalb ein Staat an Größe abnimmt, so kann nach und nach die Zahl so klein werden, daß der Staat aufgehört hat, der Begriff erloschen ist*⁵⁴⁸.

Aus dem Zusammenspiel von Staat und Kirche ergibt sich ein ideologischer *Sinnentzug*⁵⁴⁹, ein nominelles Christentum, das jeder Wahrheitsgrundlage entbehrt. Beides gemeinsam bildet einen öffentlichen Machtfaktor im ideologischen Normierungsprozeß, mit dem immanenten Ziel, das wirkliche Christsein abzuschaffen, wobei die staatliche Macht aufgrund ihrer wirtschaftlichen Verteilungsstrategien und ihrem diplomatischem Potential de facto die stärkere Seite des ideologischen Verbundes ausmacht. Die klerikale Macht ist auf die scheinhafte Überzeugungskraft des *Wahrheitszeugen*⁵⁵⁰ zur Durchsetzung ihrer Geltungsansprüche angewiesen, wogegen staatliche Macht sowohl auf ideologische Mittel zur Durchsetzung ihrer Ansprüche verzichten, als auch auf dem Wege der Umdeutung Ideologie ironisch verfremden kann, weil sie auf vermeintliche Ehrlichkeit zu ihrer

⁵⁴⁵ AUGENBLICK, S. 245.

⁵⁴⁶ AUGENBLICK, S. 145. Kierkegaard unterscheidet die subjektive Seite des Christseins, vom objektiven Begriff *Christenheit*, der ständig polemisch zur Kennzeichnung klerikaler Ideologiebestrebungen verwendet wird. Andernteils wird der Begriff Christentum wenigstens zum Teil polemisch gebraucht.. Vgl. dazu: ÜBER DAS VERFAHREN DER GEWINNUNG VON CHRISTEN IN DER CHRISTENHEIT, in: DER AUGENBLICK, S. 169.

⁵⁴⁷ Ebd.

⁵⁴⁸ Ebd.

⁵⁴⁹ Vgl., AUGENBLICK, S. 113. Mit dem Begriff *Sinnentzug* wird die gesellschaftlich vermittelte und subjektive Seite von Ideologie kritisch bezeichnet. Sinnentzug ist einerseits Einbildung von etwas seitens der Einzelnen, andererseits ein ideologisches Täuschungsmanöver seitens der Machtausübenden – besser vielleicht *Sinnenttäuschung*?

⁵⁵⁰ In der Polemik gegen Martensens Auffassung des Wahrheitszeugen macht Kierkegaard die Differenz zwischen einem seiner Auffassung nach wirklichen Wahrheitszeugen und der ideologischen, sinnenträgerischen Verwendung dieses Begriffs deutlich. Zum Zeugnis der Wahrheit gehört die Leidenschaftlichkeit, aus der heraus verkündet wird, nicht die theologische Wahrheit von Interpretationen der Schrift. AUGENBLICK, S. 3-9.

Legitimierung zu verzichten vermag. *Und dieser Einfall mit den Wahrheitszeugen, daß die Pfarrer Wahrheitszeugen seien, würde – falls er nicht von einem Bischof ausgegangen wäre, und derart, daß er albern und ärgerlich wurde – er würde, ausgegangen von einem gewandten Staatsmann, z.B. einem Kultusminister, der auf schickliche Art die Geistlichkeit loszuwerden wünschte, ein durchaus gewitzter Einfall sein*⁵⁵¹.

Der Staat erhält direkte Macht und Legitimität qua der Anzahl vieler einzelner ihn bildender Individuen. Sofern ihm Macht und Legitimität von dem Einzelnen konzidiert werden, gewinnt er einen autoritativen Ideologieanspruch als Garantieinstanz für seine eigene Existenz, wird *höchste menschliche Instanz*⁵⁵², ein Konglomerat, das unter einem nominellen Begriff sich und seine Mitglieder zusammenhält. *Das Volk, und der Einzelne im Volk, lebt darum solcherart, daß alles, was einen näheren Hinweis darauf trägt, das es vom Staate bekräftigt, bestätigt, beglaubigt ist, daß alles, was, im monarchischen Staat, mit "königlich" bezeichnet ist, höher geachtet wird als das Gleiche ohne dies Beiwort, das – mit dem Staat als Zwischenbestimmung – eine Sicherheit (Garantie) darstellt, das hier etwas ist, worauf man sich verlassen kann, etwas, das man achten soll*⁵⁵³.

Dem *Sinnentzug*⁵⁵⁴ wird eine Ideologie des revolutionären Anarchismus des Einzelnen entgegengesetzt. Das *Wollschaf, eine gutmütige Mittelmäßigkeit*⁵⁵⁵, der Untertan oder Staatsbürger, ist ebenso das Angriffsziel wie der ideologische Machtverbund aus Kirche und Staat. Umfassende Regelung des alltäglichen und des religiösen Lebens bis ins kleinste Detail heißt für den religiösen Dandy nichts anderes, als daß eine staatlich-kirchliche Garantie seiner ausgezeichneten Existenzform nicht nur gleichgültig, sondern ihr vielmehr hinderlich ist. Das bürgerliche Leben der Mediokrität ist einem Mann der Tat unangemessen. Das Ich der Tat geht über den Status hinaus, Mitglied eines Staates zu sein. Die Mitglieder eines Staates bleiben selbst ideologisch an den Staat gebunden. *Solcherart lebt ein Volk; und es ist wünschenswert, daß es solcherart lebt; denn das bedeutet, man sei ein stiller und geruhiger Untertan, der im Vertrauen zum Staate ruht*⁵⁵⁶. Der Staat wird durch die multitudo gebildet, basiert aber ideologisch auf der Volks-Idee, – ironisch für Idee des Volkes, – d.h. er ist, sofern eine normierte Idee *Nichts* ist, selbst *Nichts*, und erscheint als Form bloßer Ideologie, eben *Sinnentzug*.

⁵⁵¹ AUGENBLICK, S. 102-103.

⁵⁵² AUGENBLICK, S. 149.

⁵⁵³ AUGENBLICK, S. 150.

⁵⁵⁴ AUGENBLICK, S. 193.

⁵⁵⁵ Vgl., AUGENBLICK, S. 193. Im Zusammenhang mit dem vorhergehenden Absatz, ist hier das Schaf der christlichen Herde deutlich gemeint. Der Abschnitt ist überschrieben, *Hütet euch vor denen, die gern in langen Kleidern gehen!* Es folgt eine der vielen Polemiken des Augenblicks gegen den Beamtenstatus des Klerus.

⁵⁵⁶ AUGENBLICK, S. 150.

Ironie setzt dann an, den sich beruhigenden Untertan und Bürger-eines-Staates zu sein überhaupt in Frage zu stellen, sie zeigt, daß die Durchideologisierung im staatlich-klerikalen Ideologieverbund in der staatlich-klerikalen Hierarchie den Bodensatz des alltäglichen Lebens erreicht hat. Mittels der Ironie schleicht sich ein Nebenton in die vordergründige Affirmation des Staates ein. Der zitierte Abschnitt endet wie folgt: *Selbst in die kleinsten Verhältnisse greift diese Betrachtungsweise ein; sobald dem Gewerbetreibenden, dem Handwerker usw. gestattet wird, das Beiwort "königlich" zu führen, glaubt er, mehr zu gelten als einer, der dies Beiwort nicht hat*⁵⁵⁷. Insofern ein Geltungsanspruch über die Affirmation der staatlichen Macht verfügt, verliert er für den religiösen Einzelnen seine Gültigkeit. Der Glaube an staatliche Legitimität erwächst der vereinheitlichenden Normierung.

Die interne und externe ideologische Struktur des Glaubens an die Geltung staatlicher und auch klerikaler Legitimität besteht darin, daß sich ein Staatsangehöriger intern über seine Geltungsansprüche innerhalb des ideologischen Verbundes aus Staat und Klerus täuscht, d.h., daß er von diesem Verbund über seine Wirklichkeit als Einzelner getäuscht wird. Wenn ein einzelnes Individuum meint, innerhalb des ideologischen Verbundes religiöser Einzelner sein zu können, hat er sich im Netz des Verbundes bereits verfangen. Intern täuscht er sich über die eigene persönliche Existenzweise, *die Menschen sind nicht Heiden, sondern sind glücklich in der Einbildung, Christen zu sein*⁵⁵⁸. Extern werden sie vom staatlich-klerikalen Verbund selbst über ihre Existenzweise getäuscht. Konsequenz daraus ist die Forderung nach seiner Auflösung. *Mit Bezug auf diesen letzteren Sinnentzug muß nun auf andere Weise vorgegangen werden, der Staat hat es ja in seiner Hand, ihn wegzuräumen. Und so ist es denn die andere Seite der Aufgabe, in der Richtung zu arbeiten, daß der Staat bewegt werde, diesen Sinnentzug wegzuräumen*⁵⁵⁹.

Der Widerspruch, daß zur Auflösung des Verbundes an die staatliche Macht appelliert wird, statt eine gleichzeitige Auflösung des staatlichen und des klerikalen Systems zu fordern, bleibt nur solange bestehen, wie der Staat als qualitative Größe, nicht als quantitative Größe interpretiert wird. Der Widerspruch fällt dann weg, wenn eine wachsende Zahl von religiös-individuellen Einzelnen aus dem ideologischen Verbund aufgrund ihrer Erkenntnis der religiösen Wahrheit ausscheren. Je größer die Anzahl religiös-individueller Einzelner, desto mehr Individuen gehen dem Staat aus seiner Formation verloren. Mit der Aufgabe jeglicher Beziehung geben die Einzelnen zwangsläufig auch ihre familiären und gesellschaftlichen Beziehungen auf. Wenn Staat und Kirche gemeinsam das ideologische Interesse an ihrer

⁵⁵⁷ AUGENBLICK, S. 150.

⁵⁵⁸ AUGENBLICK, S. 113.

⁵⁵⁹ AUGENBLICK, S. 114.

Legitimität verfolgen, ist das Resultat der Widerspruch von Institution und Wahrheit. Kontradiktorisch zur institutionellen Macht der Ideologie konstituiert sich dazu in der *Widerspannung*⁵⁶⁰ subjektiv in Besitz genommene Macht als Wahrheit. Kierkegaard merkt ironisch an: *Unter Qualen, wie sie selten ein Mensch erlebt hat, unter Geistesanstrengung, die wohl einem anderen innerhalb von 8 Tagen den Verstand rauben würden, bin ich freilich dann auch: Macht*⁵⁶¹. Die Macht besteht darin, sie nicht *armselig*⁵⁶² auszuüben; sondern ihrer als institutioneller Macht endgültig zu entsagen, sofern auch nur die entfernteste Möglichkeit der Institutionalisierung der subjektiven Macht bestünde, wäre sie mit dem Normierungsprozeß der Geistlosigkeit freigegeben, – *und soll der Geist in einer Umgebung von Geistlosigkeit leben, so heißt das sterben, ein qualvoll langsames Sterben, so daß der Tod eine selige Linderung ist*⁵⁶³. Die Macht des ideologischen Verbundes aus Kirche und Staat wird in der Differenz zur subjektiven Macht illusionär. Der Verzicht auf institutionelle Macht gewinnt gegen jenen ideologischen Verbund unter Berufung auf letztliche Überwindung von Macht im Tode eine existentielle Legitimation, die jeder institutionellen Macht mangelt. Der Einzelne ist schlechthin berechtigt, die religiöse Forderung nach Aufhebung des ideologischen Verbundes zu stellen⁵⁶⁴. Als letzte Konsequenz ergibt sich daraus die Forderung nach der Auflösung des Staates selbst.

4.5 κἄιρος und Christentum

Insofern das vorfindliche Christentum aus der Perspektive des Religiösen der Form B strikt als säkularisiertes, uneigentliches Christentum gedacht wird, ergibt sich als letzte Konsequenz dieses Denkens nicht die Trennung von Staat und Kirche in einem Säkularisierungsprozeß, sondern der Auflösungsprozeß für beide Systeme selbst. Konsequente Verwirklichung von religiösem Anarchismus als allgemeingültiger Lebensentwurf löst alle gesellschaftlichen und persönlichen Bindungen auf.

Mit der Unterstellung, daß Religiosität *Ärgernis*⁵⁶⁵ insofern sei, als sie einen Abbruch aller Beziehungen außer der exklusiven Beziehung zu Gott fordere, ist erstens die christliche

⁵⁶⁰ AUGENBLICK, S. 145.

⁵⁶¹ AUGENBLICK, S. 85.

⁵⁶² Ebd..

⁵⁶³ Ebd..

⁵⁶⁴ Vgl. AUGENBLICK, S. 147 und 149. Beide Stellen, die insofern von anderen, in gleichem Sinne formulierten, differieren, als sie einen eigenen Abschnitt bilden, betonen die Nichtweltlichkeit der Forderung. Die Textoberfläche suggeriert jeweils den Vorschlag zu einer Trennung von Staat und Kirche, den aber Kierkegaards Replik auf eine Interpretation Rudelbachs in dieser Hinsicht schon vor der Veröffentlichung des Augenblicks dementiert hat. Vgl. hierzu: CA, S. 45

⁵⁶⁵ Vgl., AUGENBLICK, S. 169.

Gemeinde undenkbar geworden. Zweitens löst sich die Gesellschaft selbst auf, sollte ein Lebensumbruch aller ihrer Mitglieder in Richtung auf eine exklusive Gottesbeziehung statthaben, wenn tatsächlich jeder Einzelne mit dem *Christ werden Ernst macht*⁵⁶⁶. [...] *gerade darin liegt auch, christlich, der Ernst; er [der Einzelne] bliebe bei sich selber stehen und verstünde, daß die Aufgabe sei: daß er Christ werde; er bliebe bei sich selber stehen, nach dem Maße, daß es ihm niemals einfallen könnte, sich zu verheiraten; er drückte das Gegenteil dessen aus, was, wie man sagen muß, von Natur jeder Mensch ausdrückt: die Möglichkeit eines vielleicht durch lange Zeit fortgesetzten Geschlechts, das von ihm abstammt, er drückte das Gegenteil aus: nämlich, daß er abschlösse; er verhielte sich umgekehrt (deshalb, christlich, richtig) zur Masse der Verlorenen, befaßte sich nicht damit, diese zu vermehren, sondern verhielte sich negativ zu ihr*⁵⁶⁷. Religiöse Exklusivität und Gesellschafts- oder Staatenbildung vertragen sich nicht miteinander. Soll eine Gesellschaft überleben, kann es folglich ausschließlich eine säkularisierte Gesellschaft sein, der das *Ärgernis* entweder nichts gilt, d.h., die sie bildenden Individuen den Verlust der Ewigkeit hinnehmen, sich in ihrer Verzweiflung einrichten und bürgerlich leben. Absolut gedachter religiöser Individualismus hat als Konsequenz eine science fiction-artige Endzeitvision: Die Selbstauflösung der Menschheit.

Aber Individuen können aus Schwäche und einer Art triebhafter Klugheit, die sie daran hindern, den religiösen Ernst zu suchen, nicht wahrhaft christlich werden. Als Argument mag dienen, daß nicht jeder Einzelne den Normierungsprozeß zu durchschauen vermag, sich demzufolge immer eine genügend große Anzahl von Individuen finden wird, mit denen Gesellschaft oder Staat zu machen ist. Klugheit, eine geistige Errungenschaft des Nivellierungsprozesses, hält die Individuen in der Endlichkeit fest. *Vom Morgen bis zum Abend drückt diese Gesellschaft mit ihren Tausenden und Millionen eine Lebensanschauung aus, die der des Christentums stracks entgegengesetzt ist, so entgegengesetzt, wie es das Leben dem Sterben ist. Dies kann man nicht niederträchtig nennen, es ist menschlich*⁵⁶⁸.

Wahrhafte Religiosität, wie sie aus dem religiösen Anarchismus folgt, ist kein verallgemeinerbarer Lebensentwurf. Die ironisch überhöhte Religiosität wird denn auch eher als kynisches Korrektiv zur sich allein christlich nennenden bürgerlichen Theologie zu verstehen sein. Da aber auch das bürgerliche Selbst und seine Religiosität ironischer Polemik unterzogen wird, ist der Schluß, Kierkegaard favorisiere einen bürgerlich-moralischen Lebensentwurf, ebenfalls unzulässig. Der menschlichen Klugheit, die stets auf ihren Vorteil

⁵⁶⁶ Vgl., AUGENBLICK, S. 237.

⁵⁶⁷ Ebd.

⁵⁶⁸ AUGENBLICK, S. 254.

bedacht ist, verdankt sich die Tatsache, daß dem religiösen Einzelnen stets eine institutionelle Macht gegenübersteht, die ihn als ihren Kontrahenten begreifen kann. Dieser institutionellen Macht, sei es die Öffentlichkeit, sei es ein ideologischer Verbund unterschiedlichster Institutionen, verdankt er seinen polemischen Charakter als Widerstand leistender Außenseiter par excellence. Institutionelle Macht als das der Wahrheit widerständige Böse ist dem ausgezeichneten Revolutionär – dem politischen Dandy – unverzichtbar.

5. Zur devianten Theologie Kierkegaards

Zur Bestimmung von Mynsters theologischem Ort und zum Vergleich dieses Ortes mit der theologischen Position Kierkegaard gibt es wenig systematisches Material. Die ausführlichste Untersuchung hat Presler vorgenommen. Aus seiner ausführlichen Dissertation KIERKEGAARD UND BISCHOF MYNSTER, AUSEINANDERSETZUNG ZWEIER THEOLOGIEN stammen die folgenden Überlegungen. Preslers Arbeit selbst spiegelt die uneingeschränkte Akzeptanz der Kierkegaardschen religiösen Position in protestantisch theologischen Kreisen wider. Das Problem bei dieser Akzeptanz ist, daß dabei nicht zwischen den religionstheoretischen Schriften und den christlichen Schriften unterschieden wird. Eine solche Unterscheidung ist aber für das Verständnis beider Schriftsorten unabdingbar.

Presler vertritt die Auffassung, daß Kierkegaards literarische und philosophische Produktion eine ständige Auseinandersetzung mit der Theologie Mynsters gewesen sei. Der Grund für diese Auseinandersetzung sei, daß Mynster seinen Einfluß dahingehend geltend gemacht haben soll, daß Kierkegaard nicht der Nachfolger auf P. M. Möllers Lehrstuhl für Philosophie wurde⁵⁶⁹. Kierkegaard hat sich über Mynster direkt in den PAPIRERN geäußert, die Presler ausgiebig zur Kenntnis genommen hat. Im wesentlichen referiert Presler die entsprechenden Stellen in den Schriften beider Autoren, belegt beide Theologien mit ausführlichen Zitaten und nimmt eindeutig Partei für Kierkegaards Standpunkt. Presler plädiert dafür, zwischen Kierkegaards erbaulichen Schriften und Mynsters Predigten einen direkten Zusammenhang herzustellen. Ebenso unternimmt er den Versuch, das Verhältnis Kierkegaards und Mynsters folgerichtig auf den letzten Angriff Kierkegaards auf Mynster zuzuspitzen und dessen Notwendigkeit an der Differenz beider Theologien deutlich zu machen. Allerdings beschränkt er sich nicht nur auf diese Unterscheidung, sondern versucht durch die ganze Analyse hindurch mittels der train of thought technique auch mögliche persönliche Haltungen beider Kontrahenten zu extrapolieren, was aufgrund der von ihm

⁵⁶⁹ Vgl., Presler, KIERKEGAARD UND BISCHOF MYNSTER, S. 28-29.

gewählten Textgrundlage und der Textlage im allgemeinen nicht nachvollziehbar ist. Leider begibt er sich auf diese Weise in das Reich der Spekulation. Denn über die Einschätzung, die Mynster Kierkegaard zuteil werden ließ, erfahren wir nur etwas gefiltert aus den Tagebüchern Kierkegaards selbst. Sollte Fenger Recht haben, und Kierkegaard seine Tagebücher als literarische Ideensammlung geführt haben und nicht als Ausdruck seiner inneren Befindlichkeit⁵⁷⁰, so ergibt sich aus der Analyse Preslers eine doppelte Schwierigkeit: Erstens sind Vermutungen über Fremdeinschätzungen der eigenen Person keine objektiven Daten, und zweitens wäre Presler Kierkegaard gehörig auf den Leim gegangen. Verdienst Preslers ist es, eine Sammlung von Kierkegaards Äußerungen über Mynster so vollständig wie möglich zusammengetragen zu haben. Aber um die Frage zu entscheiden, ob Kierkegaard seine erbaulichen Reden direkt gegen die Mynsterschen Predigten setzte, läßt sich ein direkter Vergleich der Schriften beider nicht umgehen. Das leistet Presler nicht.

Preslers These in der Einleitung zu seiner Untersuchung des theologischen und persönlichen Verhältnisses von Kierkegaard und Mynster, immerhin Bischof von Seeland, ist, *daß der theologie- und geistesgeschichtliche Ort Kds. nur recht erfaßt werden kann, wenn man weiß, daß sein Werk größtenteils eine Anfrage und Korrektur, Kritik und radikale Weiterführung der Theologie Mynsters darstellt. Die Auseinandersetzung beider Theologen ist darum so wichtig, weil für Kd. der alte Bischof der Repräsentant des Christentums seiner Zeit war*⁵⁷¹. Eine Betrachtung der Kierkegaardschen Schriften unter diesem Aspekt allein ist allerdings zu kurzfristig angelegt. Dennoch erhellt Preslers Arbeit zumindest den theologischen Aspekt in Kierkegaards Texten. Mynsters Theologie kann darüber hinaus als Anhaltspunkt dafür genommen werden, wie die Ontologie und Anthropologie Spinozas zu Beginn des 19. Jahrhunderts im Norden Europas rezipiert worden ist. Mynster erklärt selbst, daß die Lektüre der Schriften Spinozas einen großen Einfluß auf die Entwicklung seiner theologischen Position ausgeübt hatte. In Verbindung mit dem Pflichtbegriff, seinem Gewissen zu gehorchen und aufgrund der eigenen Gewissenslage zwischen Gut und Böse zu unterscheiden, ist mit Mynsters Theologie eine Kant und Spinoza verquickende deistische Position entstanden, die Kierkegaard nach Presler zu Recht kritisiert. *Das Gottesverhältnis des Menschen wurde von Kd. und Mynster sehr verschieden gesehen. Nach Mynster konnte der Mensch in einer strengen Ethik die Voraussetzungen für seinen Glauben selbst legen. Für*

⁵⁷⁰ Vgl., Fenger, KIERKEGAARD, THE MYTHS AND THEIR ORIGIN, S. 44.

⁵⁷¹ Presler, KIERKEGAARD UND BISCHOF MYNSTER, S. 8.

*Kd. war der Glaube grundsätzlich unverfügbar. Allein Gott konnte sich in ein Verhältnis zum Menschen setzen*⁵⁷².

Kierkegaard faßte seinen eigenen theologischen Schriften als Korrektiv zur Theologie Mynsters auf, dem der Glaube als natürliche Lebensform des Menschen gilt. Über Mynsters persönliches Verhältnis zu Kierkegaard liegen von Mynster selbst nur bruchstückhafte Aussagen vor. Das Verhältnis des Bischofs von Seeland und Kopenhagens Dandyphilosophen wurde von der Forschung im wesentlichen nach den Aufzeichnungen Kierkegaards in seinen PAPIRERN beurteilt. Die Zuverlässigkeit der PAPIRER als Tagebücher ist aber wiederholt in Frage gestellt worden. Zuletzt hat, wie bereits an anderer Stelle verdeutlicht, Fenger zeigen können, daß die PAPIRER mehr eine Ideensammlung darstellen als ein intimes Tagebuch, in dem Kierkegaard minutiös seine eigene Verfaßtheit dargelegt hätte. Genaues wird man über das persönliche Verhältnis beider zueinander nicht mehr feststellen können.

Aber zum Verhältnis von Mynster und Kierkegaard als Kontrahenten um die richtige theologische Sichtweise kann einiges beigetragen werden. Der Glaube ist eben gerade nicht die natürliche Lebensform des Menschen, wie sie es für seinen theologischen Gegner war. *Mynsters Glaubensverständnis wurde gehalten von dem, was er an Glaubenserfahrung erlangen konnte. Er strebte danach, sich die inneren, notwendigen Gründe dessen, was er glaubte, einsichtig zu machen. Dabei griff er auf den deontologischen Gottesbeweis zurück. In der Erfahrung unbedingter Verpflichtung ist der Schluß auf den Urheber, d. h. auf Gott als den absoluten Gesetzgeber erlaubt. Für Mynster war "(auf) Grund der Harmonie von Gottes Willen auf der einen Seite und sämtlicher, menschlicher Seeleneigenschaften auf der anderen", der Glaube nicht ein Kampf, sondern eine Lebensart. Der Glaube ist, für ihn Mynster, die natürliche Lebensform des Menschen*⁵⁷³. So beurteilt Presler den theologischen Ansatz des Bischofs von Seeland.

Aus Kierkegaards Darstellung der Hure Maria Magdalena läßt sich sehr deutlich ablesen, wo seine Prioritäten im Gegensatz zu denen Mynsters zu finden sind. Glaube ist ein innerer Kampf des Einzelnen, nicht mit seinem seinen Bedürfnissen entgegenstehenden Gewissen, was ihn schließlich zum Glauben bringt, sondern die Hoffnungslosigkeit der existentiellen Situation, aus der ihn nur die Gnade Gottes befreien kann.

Die Textgruppe, die für eine Betrachtung des theologischen Aspekts in Kierkegaards Werk in Frage kommt, sind bestimmte Teile seiner autonomen von ihm selbst veröffentlichten

⁵⁷² Presler, KIERKEGAARD UND BISCHOF MYNSTER, S. 101.

⁵⁷³ Presler, KIERKEGAARD UND BISCHOF MYNSTER, S. 106.

Schriften. Es handelt sich um die erbaulichen Reden, die christlichen Reden, DER LIEBE TUN und um ZUR SELBSTPRÜFUNG ANEMPFOHLEN.

Die christlichen Reden können als Konterkarierung von Mynsters deistischer Glaubensauffassung gelesen werden. Auf die Frage, ob es sich bei dem Namen Søren Kierkegaard ebenfalls um ein Pseudonym unter anderen, oder ein Autonym handelt, das den authentischen Kierkegaard zu erkennen gibt, gibt es auf Grund des hier geschilderten Verhältnisses der beiden theologischen Kontrahenten eine mögliche Antwort: Kierkegaard wollte in seiner Polemik gegen die Mynstersche Theologiekonzeption als Widersacher kenntlich sein.

Die Kritik Kierkegaards an Mynsters theologischem Ort kann an drei wesentlichen Punkten festgemacht werden. Erstens an der deistischen Konzeption des Mynsterschen Naturbegriffs: *Im Trieb liegt eine, wenn auch dunkle Kenntnis vor. Es ist ein Hinweis auf den Gegenstand gegeben. Infolge der Übereinstimmung, die in der Natur erkennbar ist, sind wir überzeugt, daß es keinen Hunger gibt, ohne daß es für diesen auch eine Sättigung gäbe. Jeder Trieb, der in einem diesen angelegt ist, muß auch ein ihm entsprechendes Gutes finden können*⁵⁷⁴. Zweitens am, von Presler referierten, ethischen Pflichtbegriff Mynsters, der sich nicht mit der exklusiven Bindung an Gott und dem daraus resultierenden absoluten Gehorsam gegenüber Gottes Gebot vereinbaren läßt. *Das Gewissen ermöglichte es, zwischen gut und böse zu unterscheiden. Es stellte den Menschen vor das Gebot der Pflicht. Die Gewißheit, daß Gott die Welt zum Guten leitete, erfuhr der Mensch in seinem Bewußtsein von Gott, das sich in jeder Äußerung seines Gewissens bezeugte. Die Vernunft erfaßte den Bereich des Religiösen, das Gewissen ordnete ihn in einer gottgebundenen Ethik ein*⁵⁷⁵. Drittens offenbart sich nach Kierkegaard Gott dem Menschen nicht. Mynsters Theologie dagegen folgt einer Offenbarungsreligion im weitesten Sinne.

⁵⁷⁴ Mynster, zitiert nach Presler, KIERKEGAARD UND BISCHOF MYNSTER, S. 105.

⁵⁷⁵ Presler, KIERKEGAARD UND BISCHOF MYNSTER, S. 104.

Exkurs Max Stirner mit Blick auf Søren Kierkegaard

1. Positionen

Für einen Vergleich der philosophischen Positionen von Max Stirner und Søren Kierkegaard sprechen folgende Gründe, obwohl der Versuch, eine direkte gegenseitige Beeinflussung nachzuweisen, einen negativen Tatbestand zutage förderte. Es läßt sich weder beweisen, daß sie voneinander Notiz genommen haben, noch das Gegenteil. Gesichert ist zumindest, daß sie beide im Winter des Jahres 1841 in Berlin Schellings Antrittsvorlesung hörten⁵⁷⁶. Obwohl sich keine direkte Beziehung zwischen beiden Autoren finden läßt, läßt sich doch zumindest feststellen, daß beide Angehörige des nachhegelianischen 19. Jahrhunderts sind, die Impulse aus sowohl Hegelscher Theorie, als auch aus Hegel zu meiden versuchenden Theorien⁵⁷⁷ erhalten, diese Impulse aber unterschiedlich kanalisieren. Beide, Kierkegaard und Stirner, als Kyniker und auch als Dandy anzusehen, bietet die Möglichkeit, eine wesentliche Verbindungslinie zwischen beiden zu ziehen. Ihre philosophischen Ansätze gehören zum selben Typ antibürgerlicher revolutionärer Philosophie, mittels derer sie, zwar aus unterschiedlichen Richtungen vorstoßend, gegen eine bürgerliche Philosophie polemisieren. Aber nicht nur die Zeitgleichheit spricht dafür, die philosophischen Konzepte der beiden vom philosophischen main stream des Rechts- oder Linkshegelianismus abweichenden Autoren miteinander in Beziehung zu setzen, sondern auch die Methodik, mit der sie ihre Themen behandeln. Beide entwickeln Methoden zur Destruktion von Begriffen, mit der gleichen Zielsetzung, aber unterschiedlichen Argumentationsweisen. Eine Gemeinsamkeit sind die anarchischen Tendenzen, die ihre Begriffsanalyse bestimmen. Aber daraus resultieren auch die Unterschiede in der Argumentation. Kierkegaard kommentiert, Stirner seziert. Stirners Blick auf Gegenstände und Begriffe reduziert die Gegenstände auf deren Funktionalität für das sie in Anspruch und Besitz nehmende Individuum und den Gehalt der Begriffe auf Nichts. Kierkegaards Blick auf dieselben Gegenstände und Begriffe ist der des Ironikers, d.h., Begriffe werden nicht seziert und dann als nicht sinnvoll abgelehnt, sondern sie werden aus verschiedenen Perspektiven einander kommentierend gegenübergestellt.

⁵⁷⁶ Für Kierkegaard läßt sich der Besuch der Schellingschen Vorlesung aus seinen Tagebüchern und Briefen an seinen Freund Emil Bösen nach Kopenhagen rekonstruieren. Stirners Teilnahme wird von Engels' Zeugnissen gesichert.

⁵⁷⁷ Für Kierkegaard wird der Einfluß von Thulstrup nachgewiesen, (Thulstrup, KIERKEGAARDS VERHÄLTNIS ZU HEGEL.) für Stirner von Marx / Engels, MEW 3, S.101-438.

Diese Verbindungslinie ist von anderen Autoren, die eine Analogie zwischen der Stirnerschen und der Kierkegaardschen Philosophie gesehen haben, jedoch vernachlässigt worden. Sie stellen Kierkegaards Begriff des Einzelnen und Stirners Begriff des Einzigen in das Zentrum ihrer Analyse: Falkenfeld rechnet Søren Kierkegaard und Max Stirner im Verein mit Nietzsche zu den Prototypen des großen Individualismus. *Stirner und Kierkegaard sind die beiden wirklichen Individualisten des 19. Jahrhunderts. Der eine findet in der letzten Höhle des Ichseins den ersten König der Welt, der andere findet bei geschlossenen Augen das großartige Spektakel einer Welt, die fast ohne Veranlassung der Außenwelt sich abspielt*⁵⁷⁸. Der Unterschied zwischen Einzelem und *Einzigem* wird hier bereits im Ansatz deutlich. Stirners atomistischer Einziger bleibt übrig, nachdem die Welt der Begriffe zu ihrer Beschreibung entledigt wurde. Der Einzelne ist Operateur eines ganzen Szenarios von Begriffen – zur Konstruktion seiner eigenen Welt.

Den von Falkenfeld konstatierten Individualismus beider Autoren schon voraussetzend, legt Buber⁵⁷⁹ bei seiner vom Interesse am vernünftigen Anarchismus geleiteten Interpretation des Einzelnen und des Einzigen das Gewicht auf deren Differenz. Während ihm der Einzige Stirners als Beispiel des ahistorisch operierenden, unreflektierten Anarchismus gilt, sieht er in Kierkegaards Einzelem das seinen eigenen Status in der Welt und der Geschichte reflektierende Subjekt. Die drei Existenzformen werden als eine evolutionäre Abfolge zur sich wahrhaftig und verantwortlich entwickelnden Singularität aufgefaßt, hinter der das im Selbstverhältnis ohne ein Gegenüber verhaftete Einzige zurückbleibe. Im Unterschied zu Stirner sei Kierkegaard auf der Suche nach einem Partner im Dialog. Daher sei Stirners Angriff auf die ethische Verantwortung letztlich verantwortungslos. Kierkegaards Einzelner, die religiöse Wahrheit erkennend, verkünde die glaubensmäßige Verantwortung. Problematisch in Bubers Auffassung ist die Tatsache, daß er Kierkegaards ironisches Spiel mit der Subjektivität als dessen tatsächliche Grundlegung realer Subjektivität auslegt. *Stirner hat die nur-noetische Wahrheit aufgelöst, und, all seinem Wissen und Wollen entgegen, den Raum freigemacht, in den die geglaubte und bewährte Wahrheit Kierkegaards getreten ist, die Wahrheit, die man nicht mehr mit der Noesis allein bekommen und haben kann, die man existierend verwirklichen muß, um ihrer inne sein und sie mitteilen zu dürfen*⁵⁸⁰. In seiner Interpretation von Wahrheit als Glaubenswahrheit schließt Buber an die Überbietung Stirners und Transzendenz Kierkegaards an. Eingewandt muß aber werden, daß Stirners Wahrheitsbegriff grundsätzlich noetisch bleibt. Den freien, von der religiösen

⁵⁷⁸ Falkenfeld, STIRNER UND KIERKEGAARD.

⁵⁷⁹ Buber, DIE FRAGE AN DEN EINZELNEN, S. 199-267.

⁵⁸⁰ Buber, DIE FRAGE AN DEN EINZELNEN, S. 211.

Wahrheitsgewißheit besetzten Raum besetzt Stirner mit der der Wahrheit entgegengesetzten bewußten Lüge. Aus der von Buber gezogenen Verbindungslinie zwischen Wahrheit und Verantwortung ergibt sich für Stirners Einzigen seine Verantwortungslosigkeit für Kierkegaard christliche Verantwortungsethik⁵⁸¹. Buber übersieht dabei, daß für den wahrhaft Einzelnen aufgrund seiner exklusiven Beziehung zu Gott Verantwortung nur für ihn selbst und seine Beziehung zur Ewigkeit relevant ist.

Buber muß zugestanden werden, daß er, ebenso wie Falkenfeld, im Einzelnen und im Einzigen die Gleichartigkeit der splendid isolation gesehen hat. *Kierkegaards Einzelner hat mit dem Einzigen Stirners als mit seinem Gegenpunkt dies gemein, daß beide Rand sind, hat mit ihm nicht mehr gemein als dies, aber auch nicht weniger. Auch die Kategorie des Einzelnen meint nicht das Subjekt und nicht "den Menschen", sondern die konkrete Singularität, jedoch nicht das sich vorfindende Individuum, eher die sich findende Person*⁵⁸².

Der Begriff der *Person* ist weder auf den Einzelnen noch den Einzigen anzuwenden.

Einige Vergleichsansätze zum Einzigen und Einzelnen finden sich ebenfalls bei Löwith. Ihm gilt der Einzige als Paradigma des *nihilistischen Ichs*⁵⁸³. Für den Einzelnen übernimmt er Kierkegaards Selbstinterpretation als *Korrektiv gegen die sozialdemokratische Menschheit und die liberal-gebildete Christenheit*⁵⁸⁴. Einen gemeinsamen Bezugspunkt mit den Junghegelianern und Marx/Engels bildet die Religions- und Kirchenkritik Stirners und Kierkegaards. Gegen die liberalistischen Grundideen der Junghegelianer sowie gegen Marx und Engels Analyse und Möglichkeit der Überwindung der kapitalistischen Gesellschaft setzen sie ihre zentralen Kategorien absolut. Löwith interpretiert Stirner im Anschluß an Marx und Engels als *radikalsten Ideologen der bürgerlichen Gesellschaft*⁵⁸⁵, dessen Theorie nichts weiter als die Apologie kleinbürgerlicher Souveränitätsphantasien sei⁵⁸⁶.

Gegen Engels und Löwith führt Eßbach in seiner Interpretation Stirners aus, daß in letzter Konsequenz Marx und Engels selbst den Stirnerschen Egoismus für ihre Konstruktion eines historischen Subjektes, des Proletariats, übernehmen. Nach Eßbach ist Stirner nicht der Prototyp des Kleinbürgers. Diese Interpretation zu Engels weise vielmehr darauf hin, daß die Kategorie des Kleinbürgers innerhalb des Marxismus theorienotwendig zur Erklärung der Enthomogenisierung des Proletariats sei⁵⁸⁷.

⁵⁸¹ Vgl., Buber, DIE FRAGE AN DEN EINZELNEN, S. 205-208.

⁵⁸² Buber, DIE FRAGE AN DEN EINZELNEN, S. 201.

⁵⁸³ Löwith, VON HEGEL ZU NIETZSCHE, S. 341.

⁵⁸⁴ Löwith, VON HEGEL ZU NIETZSCHE, S. 342.

⁵⁸⁵ Löwith, VON HEGEL ZU NIETZSCHE, S. 269.

⁵⁸⁶ Vgl., Marx/Engels, MEW Bd. 3, S. 101- 483.

⁵⁸⁷ Eßbach, *Die Bedeutung Max Stirners für die Genese des historischen Materialismus*, S. 205ff.

2. Anthropologie und Politik

Mit den Stichworten Anthropologie und Politik wird das Begriffsfeld umrissen, in das Stirner und Kierkegaard die Begriffe Mensch, Menschheit und Masse einordnen. Den Zusammenhang von Anthropologie und Politik stellen Stirner und Kierkegaard bei ihrer Analyse direkt und indirekt her, obwohl prima facie Anthropologie und politische Theorie unvereinbar scheinen.

Der Mensch kommt sowohl als individuelle als auch politische Entität vor. Was der Mensch ist, und wie er beschaffen ist, seine individuelle Befindlichkeit unter wechselnden Bedingungen wird von Stirner und Kierkegaard analog, aber aus unterschiedlichen Perspektiven gesehen. Ebenso ziehen sie aus ihren Ansätzen zu einer Anthropologie unterschiedliche Konsequenzen. Der Begriff Menschheit ist sowohl für Kierkegaard als auch für Stirner ein Unbegriff. Sie betrachten diesen Begriff nicht aus einer humanistischen Perspektive, sondern unterziehen ihn einer Kritik. Masse ist für beide ‚Menge‘ und wird in den Überlegungen beider Autoren mit der pejorativen Konnotation verwendet, die dem Begriff multitudo, insofern Pöbel gemeint war, seit jeher anhaftete. Kierkegaards Verwendung des Begriffs Publikum entspricht der Verwendung des Begriffs Masse bei Stirner, der für ihn gleichbedeutend ist mit jeder Art organisierter Gesellschaft, sei es eine religiöse Gemeinde, eine säkulare Gemeinde, oder aber ein Staat.

Politik ist also keine öffentliche Angelegenheit in dem Sinne, daß politisch handeln und denken bedeutet, sich mit Angelegenheiten zu befassen, die nicht ausdrücklich das eigene Wohl betreffen.

2.1 Verführung und Verfügung

Dem Ästhetiker erscheinen Menschen als zu verführende Verfügbare, wie Johannes der Verführer als Paradigma des Ästhetikers über das Objekt seiner Begierde letztlich verfügt. Der Clou ist, das zu verführende Objekt dazu zu bewegen, den aktiven Part in der Strategie zu seiner eigenen Vernichtung oder auch Befreiung zu übernehmen. Nach der ersten und gleichzeitig letzten gemeinsamen Nacht urteilt dieser: *Doch nun ist es vorbei, und ich wünsche sie nicht mehr zu sehen*⁵⁸⁸.

So wie Johannes der Verführer verfügt auch Stirners Eigentümer über die Objekte seiner Phantasie, denn er unterschlägt, daß die Triebhaftigkeit, die er seinem Objekt unterstellt,

⁵⁸⁸ EOI, S. 484.

dieses gerade zum Objekt und nicht zum *Ich*, dem kühl und leidenschaftslos operierenden Eigner seiner selbst macht. Der Sinnlichkeit, die den Menschen angeblich treibt⁵⁸⁹, stellt er doch den selbstbestimmten Eigner seiner Sinnlichkeit gegenüber. *Das Objekt macht Uns in seiner heiligen Gestalt ebenso zu Besessenen, wie in seiner unheiligen, als übersinnliches Objekt ebenso, wie als sinnliches*⁵⁹⁰. Besessenheit liegt nur dann nicht vor, wenn sinnliche Objekte, also alle Gegenstände der sinnlichen Welt nicht als Besessene gelten. In der Erotik unterliegt das Objekt seiner eigenen sinnlichen Besessenheit und verleugnet sich selbst, sofern es gegen das sinnliche Getriebenwerden Mittel jeder Art ergreift. Hinter der scheinbaren Befreiung des Objektes verbirgt sich gerade in der ästhetischen Erotik Stirners eine Inbesitznahme des Objektes. Er wünscht sich eine *freie Grisette gegen tausend in der Jugend grau gewordene Jungfern*⁵⁹¹. Freiheit bedeutet in diesem Fall dem Trieb nachzugehen anstatt ihn zu sublimieren. Freiheit, so kann verallgemeinert werden, ist natürliche Freiheit, aber nicht im Sinne des Postulats, daß der Mensch von Natur aus frei sei, sondern in Stirners Theorie lautet das Freiheitspostulat: Ich bin frei. Stattdessen findet Stirner eben Besessenheit in den Objekten, die den *fordernden reichen Jugendkräften* per Gebet um ihrer *Seligkeit* widerstanden haben und nun *vorzeitig ihre Jugend langsam verbluten. Die Stürme der Natur verstummten, Meeresstille glitt über den Ozean Deiner Begierden*⁵⁹².

Das Objekt taugt nicht mehr dem über sein Begehren frei verfügenden Eigentümer. Der Appell der ganzen schwülstigen Passage an die Objekte zielt somit nicht auf deren Verwirklichung ihrer Fähigkeiten zur Selbstverwertung nach ihrer eigenen Maßgabe als Eigentümer ihrer selbst, sondern darauf, sich für Beziehungen verfügbar zu halten, seien es Liebesbeziehungen oder im Gegensatz zur bürgerlichen Moral stehende käufliche Akte.

Stirners ästhetischer Erotizismus entspricht in seiner Freierhaftigkeit durchaus bürgerlicher Doppelmoral. Er kauft und bezahlt, er stiehlt nicht, er nimmt sich nicht. Es ist keine erotische Verführung im Spiel, sondern bereits eine moralische Handlung, die in irgendeiner Form von Beziehung endet, wogegen Kierkegaards Erotiker verführend sich seines Objektes bemächtigt, ohne daß es zu einer wie auch immer gearteten Zweisamkeit kommt.

Die Verfügung des Erotikers Kierkegaardscher Prägung über sein Objekt ist so vollkommen, daß dieses, trotz der Namensgebung *Cordelia*⁵⁹³, letztlich eigenschaftslos bleibt. So wird aus

⁵⁸⁹ Stirner, EuE, S. 54.

⁵⁹⁰ Stirner, EuE, S. 379.

⁵⁹¹ Stirner, EuE, S. 67.

⁵⁹² Stirner, EuE, S. 66-67.

⁵⁹³ Zwischen der *Cordelia* im *Tagebuch des Verführers* bis zur *Quaedam* der *Leidensgeschichte* und der *Lokkemad* in den *STADIEN AUF DES LEBENS WEG* besteht insofern kein Unterschied, als alle drei nie als unabhängige Handelnde auftreten, sondern nur in der Perspektive des Ich-Erzählers existieren.

ihr ein bloßes Symbol, der *Köder*⁵⁹⁴, dessen figuratives räuberisches Verspeisen Kierkegaards Ästhetiker Constantius im Abschnitt IN VINO VERITAS der STADIEN AUF DES LEBENS WEG dem Gefangenwerden in einer bürgerlichen Ehe vorzieht. Der Erotiker weicht jeder Möglichkeit der Besitznahme durch ein Gegenüber aus, das nicht bloß Objekt wäre, eignet sich sein Objekt jedoch nicht dauerhaft an. Stirners Ideal der *freien*⁵⁹⁵ Prostituierten ist nur scheinbar nicht auf Dauerhaftigkeit der Verfügung angelegt, denn sowohl in Stirners als auch in Kierkegaards Muster für die Verfügung über jegliche Objekte bleibt in der Gesamtheit der verfügbaren Objekte eine Dauerhaftigkeit der ständigen Verfügungsmöglichkeit bestehen.

Im erotischen Verfügen über Objekte kulminiert letztlich der bloße Gedanke des Verfügenkönnens des Einzigen und des Ästhetikers über sämtliche Gegenstände der Welt im Prozeß der Weltaneignung, wobei ihnen ein Gegenüber nur als dasjenige gilt, über das nach eigener Maßgabe zu schalten und zu walten ist. *Sein* [Leben, – das Leben des einzelnen Menschen], – z.B. *gilt mir nur, was "Mir's" wert ist. Ich respektiere weder sein sogenanntes Eigentumsrecht oder sein Recht auf dingliche Güter, noch auch sein Recht auf das "Heiligtum seines Innern", oder sein Recht darauf, daß die geistigen Güter und Göttlichkeiten, seine Götter, ungekränkt bleiben. Seine Güter, die sinnlichen wie die geistigen sind "mein" und ich schalte damit als Eigentümer nach dem Maße meiner – Gewalt*⁵⁹⁶.

Auch enthält sich der Religiöse Kierkegaards nicht aus ethischen Erwägungen des Verfügens über ein Gegenüber, wie sie von Stirner im obigen Zitat abgelehnt werden, sondern er enthält sich, weil die exklusive Bindung des Glaubens alle anderen Bindungen aufgelöst hat. *Denn in solch einem Christen wird das Gottesverhältnis so übermächtig, daß er nicht "gleichsam" verloren ist, nein er ist in einem weit entschiedeneren Sinne als durch den Tod für alles verloren, was da Familie heißt [...]. Das Christwerden im Sinne des neuen Testaments ist darauf berechnet (wie der Arzt vom Loslösen des Zahnfleisches redet,) den Einzelnen aus dem Zusammenhang zu lösen, an dem er in unmittelbarer Leidenschaft hängt, und der in unmittelbarer Leidenschaft ihm anhängt*⁵⁹⁷. Mit der Aufgabe aller gesellschaftlichen Bindungen läßt der Religiöse sowohl die Existenzform des Ästhetikers als auch die ethisch-moralische Handlungsmotivation ebenso hinter sich zurück, wie sich Stirners Einziger über letztere erhebt, indem er im Zugriff auf die Welt sich aller Sittlichkeitspostulate entledigt.

⁵⁹⁴ STADIEN AUF DES LEBENS WEG, S. 79. Die Übersetzung des dänischen Løkkemad mit *Lockspeise* ist irreführend. Es handelt sich bei *Løkkemad* wörtlich und figurativ um einen Köder an der Angel.

⁵⁹⁵ Vgl., Stirner, EuE, S. 123.

⁵⁹⁶ Stirner, EuE, S. 273-274.

⁵⁹⁷ AUGENBLICK, S. 246.

Aus der Menschheit, dem *Tollhaus* der am *Höheren hängenden veritablen Narren*⁵⁹⁸, den Einzigen herauszuschälen, schickt Stirner sich an. Die Menschheit ist ein *Spuk*⁵⁹⁹, eine *unendliche Abstraktion*⁶⁰⁰, unter die ein einzelnes Individuum nicht zu subsumieren sein könne, weil Subsumtion gleichbedeutend damit sei, das einzelne Individuum zugunsten der Entwicklung der Menschheit zu verschlingen.

Weltentwicklung und Entwicklung der Menschheit bedürfen nach Stirner der *Menschenopfer*, eines sich an eine Idee oder einen gesellschaftlich geforderten Lebensberuf hingebenden Individuums. Identifikation der Begriffe das *menschliche Wesen*, *Idee der Menschheit* und *Menschlichkeit*⁶⁰¹ mit Göttern und Götzen münden in eine, das einzelne Individuum seiner Eigenheit beraubende Anschauung von Gesellschaft, die mit dem chimärischen Ziel der Entwicklung des Menschen als Legitimation zur Destruktion des Individuellen gewinnt.

In einer solchen Ideologie hat der einzelne Mensch in der Geschichte nur noch die Funktion, als Träger des historischen Fortschritts zu dienen. *„Der Mensch ist ja keine Person, sondern ein Ideal, ein Spuk“*⁶⁰². Dem Menschen kann nun beliebiges Gutes zugemutet werden, das er im Namen der Menschheit zu verwirklichen hat, Sittlichkeit, Uneigennützigkeit, menschliches Handeln ganz allgemein. Auf diese Weise wird Menschlichkeit, so Stirner, nur zu einer anderen Form von Religion, der *Staatsreligion*⁶⁰³ des Liberalismus und Kommunismus, die, indem sie die Entwicklung des wahren Menschen zum Ziel habe, darüber konkrete Eigenschaften, von denen Menschsein nur eine unter vielen ist, vergesse, die Individuen *unter den Menschen stellt, und mir dadurch einen Beruf schafft*⁶⁰⁴. Einen *Beruf schaffen*, heißt dann, ein Menschenopfer zu verlangen, indem dem Individuum seine historische Funktion als etwas ihm Fremdes übergestülpt wird. Das Wesen Mensch wird so zu einem Selektionsbegriff und Zuschreibungsformular. Ein Ideal rückt an einen unerreichbaren Horizont, um mit diesem Ideal als Maßstab alles Nichtmenschliche abzuweisen, wobei das Zuschreibungsformular „Mensch“ seinem eigenen Selektionscharakter aufsitzt, da von einem Ideal, einem irrealen *Spuk*, her keine

⁵⁹⁸ Stirner, EuE, S. 46.

⁵⁹⁹ Stirner, EuE, S. 85.

⁶⁰⁰ Stirner, EuE, S. 94.

⁶⁰¹ Stirner, EuE, S. 361.

⁶⁰² Stirner, EuE, S. 85.

⁶⁰³ Stirner, EuE, S. 193.

⁶⁰⁴ Stirner, EuE, S. 192-193.

Zuschreibung von spezifisch menschlichem und unmenschlichem Handeln auf einzelne Individuen stattfinden kann.

Der Begriff *Unmensch* hat insofern die ausschließliche Funktion, als Titel zur Kennzeichnung nicht gesellschaftskonformen Handelns verwendbar zu sein. *Obgleich aber jeder Unmensch ein Mensch ist, so schließt ihn doch der Staat aus, d.h., er sperrt ihn ein, oder verwandelt ihn aus einem Staatsgenossen in einen Gefängnisgenossen (Irrenhaus- oder Krankenhausgenossen nach dem Kommunismus)*⁶⁰⁵. Sofern nun die Ideologie der Menschlichkeit den *Unmenschen* als Widerpart postuliert, kassiert sie streng genommen die christliche Religion gleich mit. *Das Christentum kennt nur Einen Menschen, und dieser Eine – Christus – ist sogleich wieder im umgekehrten Sinne ein Unmensch, nämlich ein übermenschlicher Mensch, ein "Gott"*⁶⁰⁶, dessen Göttlichkeit von der Jenseitigkeit in die diesseitige *Menschlichkeit* transformiert worden ist, zu einem Mehr für den *Menschen* für sein *Mensch sein*.

Stirners Polemik richtet sich vor allem gegen die im Menschheitsbegriff angelegte Herrschaft der Idee des Menschen oder des Wesens des Menschen über das aktuell existierende Individuum, das unter dem vorgeblichen Primat der menschlichen Freiheit dennoch auch in einer liberalen Gesellschaft nur als Glaubender einer Religion anzugehören vermag, die die Verwirklichung einer von ihr als menschliche apostrophierten Gesellschaft in einem ebensolchen Staate als Zukunftsvision impliziert. Die die Religion ablösende Sittlichkeit wird ihrerseits Religion der Menschlichkeit. Durch die Ablösung des christlichen Kanons durch den ethisch-sittlichen Kanon findet ein bloßer Wechsel der vorherrschenden Ideologie statt⁶⁰⁷. *Dem Satze: "Gott ist Mensch geworden" folgt nun der andere: "Der Mensch ist Ich geworden". Dies ist das menschliche Ich*⁶⁰⁸.

Stirners Kritik am Prozeß der sittlich-normativen Entwicklung des Menschen hat seine Entsprechung in der Theorie Climacus'. Das allgemeine Sittlichkeitspostulat hat seinen Ausgang im Postulat der vernünftigen Geschichte. Ethisches Subjektivwerden hingegen nimmt der Theorie des sittlichen Fortschritts der Menschheit ihre metaphysische Zielsetzung, indem ethische Prinzipien konsequent individualisiert werden. Das ethische Denken entspricht vielmehr Stirners wirklich existierendem Individuum, das selber über sein Menschsein verfügt. Die Abkehr von der Totalität historischer Erfahrung reduziert die Individuen von namenlosen Agenten der menschheitlichen Entwicklung auf die individuelle

⁶⁰⁵ Stirner, EuE, S. 194.

⁶⁰⁶ Ebd..

⁶⁰⁷ Vgl., Stirner, EuE, S. 61-62.

⁶⁰⁸ Stirner, EuE, S. 152, vgl. auch, S. 156-157.

Existenz, auf das Interesse zwischen Zeitlichkeit und Zeitunabhängigkeit. Aber dieser transitorische Zustand zwischen dem einen und dem anderen, unterscheidet den existierenden Einzelnen von Stirners Einzigem. Stirner geht es um die reine Diesseitigkeit, Climacus um ein Paradoxon des Verstandes.

Es ist unmöglich, besondere Kennzeichen des ethischen Denkens aus einem Menschheitsbegriff abzuleiten, da ethisches Denken seinen Ort nur in sich selbst hat. Gegen das Menschenopfer für die menschheitsgeschichtliche Entwicklung, das Stirner aus der Perspektive des Einzigen kritisiert, wird aus der Perspektive des Ethikers gegen den Nutzen eines solchen Opfers polemisiert. Es ist eine reine Verschwendung von Generationen, deren der historische Prozeß zu seinem Fortschreiten bedarf, um eine perfekte Menschheit zu produzieren. Aus göttlicher Hinsicht ist diese Menschenverschwendung völlig sinnlos. *Das weltgeschichtliche Drama geht unendlich langsam voran: Warum eilt Gott nicht, wenn es bloß das ist, was er will? Welche undramatische Langmut, oder richtiger, welches prosaisches und langweiliges In-die-Länge-Ziehen! Und wenn es nur das ist, was er will: Oh Schrecken, Myriaden von Menschenleben tyrannisch so zu vergeuden*⁶⁰⁹. In weltgeschichtlicher Perspektive wird aus der Menschheit, jenem Farbenspiel der Generationen, ein *Heringsschwarm im Meer: die einzelnen Heringe haben nicht viel Wert*⁶¹⁰.

Solange die Erfüllung des Menschheitstraumes von Freiheit auf seine Verwirklichung durch einen menschheitlichen historischen Prozeß auf sich warten läßt und durch diesen Prozeß immer in eine unbestimmte Zukunft verlegt wird, betätigt sich das Individuum als Schmuggler, das dem allgemein Menschlichen sein Eigentum entzieht, an den scheinbar notwendigen Prozeß der menschlichen Perfektion Veräußertes wieder zurückzuholen vermag.

Stirners totale Reduktion jeglicher als menschlich etikettierter Handlungsweise auf das Handeln des Ich unterscheidet sich von Kierkegaards Bestimmung des Menschen als Existierendem. Die Aufgabe der Selbstentwicklung ist mit einem Lebenszweck, von Stirner als Zuschreibung an das einzelne Individuum abgelehnt, keinesfalls identisch, denn auch das Subjektivwerden, das Climacus als Ausweg aus dem ästhetischen Dilemma sieht, dient keiner allgemein auf alle zutreffende Idee, eben nicht der Menschheitsentwicklung. Stirners Ablehnung der Chimäre einer geschichtlichen Aufgabe, die dem Menschen von einem historischen Prozeß auferlegt wird, entspricht in ihrer Konsequenz der konsequenten Ablehnung einer solchen Aufgabe durch Kierkegaards Religiösen.

⁶⁰⁹ NSI, S. 149.

⁶¹⁰ NSI, S. 149.

Sowohl von der Position des Einzelnen als auch von der Position des Einzigen her läßt sich gegen menscheitsgeschichtliche Entwürfe, die die Vervollkommnung des Menschen zum τέλος haben mit verwandten Argumenten angehen, die sich gegen die Auffassung des Menschen als ζῶον πολιτικόν richten, als *Staatsgläubigen*⁶¹¹, wie Stirner ihn nennt. Für Kierkegaard läßt sich dieses Argument aus seiner Auffassung des historischen Individuums als Gegenüber des ethischen Denkers ableiten, das durch Analyse nicht zu einem Menschen sondern nur zu einem Gattungswesen wird.

Gegen die Formel von der Vollendung des Menschen als *Gattungswesen*⁶¹² - mit der Grundlage der herzustellenden Gleichheit aller Menschen - wendet sich Stirner mit der Überlegung, daß *Menschheit*, *Menschlichkeit* und die daraus resultierende, das *Wohl Aller* im Auge habende, kommunistisch oder human-liberale, Gesellschaft ihrerseits religiös ist. Das aus der Nächstenliebe abgeleitete Postulat der Menschlichkeit sei ungeeignet, das sogenannte Gemeinwohl zum verbindlichen Ziel gemeinsamer Anstrengungen zu machen. *Eine Appellation an die aufopfernde Gesinnung und die selbstverleugnende Liebe der Menschen sollte endlich ihren verführerischen Schein verloren haben, nachdem sie hinter einer Wirksamkeit von Jahrtausenden nichts zurückgelassen hat als die heutige – Misere*⁶¹³.

Insofern ist eine liberale oder kommunistische Gesellschaft, mit ihren Forderungen nach Gemeinschaftlichkeit oder Solidarität eine religiöse, nach den Prinzipien der *Menschlichkeit* organisierte Gesellschaft und gemessen an den Bedürfnissen des einzelnen Mitglieds funktionsunfähig. *Was "der Mensch" braucht, das gibt keineswegs für Mich und mein Bedürfnis einen Maßstab her; denn Ich kann weniger oder mehr gebrauchen. Ich muß vielmehr so viel haben, als ich Mir anzueignen vermögend bin*⁶¹⁴. Diese ungleichartige Bedürfnislage bedingt die Ungleichartigkeit der jeweils zur Befriedigung der Bedürfnisse gebotenen Mittel. Daraus ergibt sich die Ungleichartigkeit der Prozesse der Aneignung dieser Mittel. Ein Gleichheitsprinzip der Bedürfnisse widerspricht der Einzigartigkeit eines jeden Individuums und seines einzigartigen Begehrens und seiner individuellen Macht.

Aus der Tatsache, daß die Weltbezüge der einzelnen Individuen voneinander abweichen, Weltlichkeit also Unterschiedlichkeit schlechthin produziert, leitet Kierkegaard ab, daß Gleichheit der Menschen innerhalb der Zeitlichkeit unmöglich ist. Vollkommene Gleichheit

⁶¹¹ Vgl., Stirner, EuE, S. 259.

⁶¹² Stirner, EuE, S. 192.

⁶¹³ Stirner, EuE, S. 346.

⁶¹⁴ Stirner, EuE, S. 293.

ist nur möglich in der Ewigkeit, da die Aufhebung der Weltlichkeit realiter unmöglich ist. Daher sind Gleichheitsforderungen illusionär. *Keine Politik hat es vermocht, keine Politik vermag, keine Weltlichkeit hat vermocht, keine Weltlichkeit vermag, bis in die letzte Folge hinein diesen Gedanken zu durchdenken oder zu verwirklichen: daß Menschlichkeit Menschengleichheit ist*⁶¹⁵.

In ihrer Interpretation kommunistischer und bürgerlicher Gleichheitsbestrebungen sind Stirner und Kierkegaard ähnlich polemisch konsequent. Die Egalisierung der Individuen unter dem Primat der Arbeit läßt Differenzen nicht mehr zu. Sieht Stirner primär im kommunistischen Arbeitsbegriff das Integrationsprinzip der Gleichheit und im bourgeoisen Arbeitsbegriff den Maßstab für den Wert eines Menschen⁶¹⁶, polemisiert Kierkegaard gegen die Uniformität, die sich aus dem kommunistischen Prinzip der Gleichwertigkeit der Arbeit ergibt. *So ist es weltlich richtig, es darf zwischen Mensch und Mensch überhaupt keinen Unterschied geben; Reichtum, Kunst und Wissenschaft und Regierung usw. usw. sind vom Übel, alle Menschen sollen gleich sein wie Arbeiter in einer Fabrik, wie die Tagelöhner, gleichgekleidet, dasselbe Gericht essen (in einem riesigen Kessel zubereitet), auf denselben Glockenschlag, im gleichen Maß usw. usw.*⁶¹⁷.

Die das Gleichheitsprinzip schon nicht verwirklichen könnende Französische Revolution von 1789 gilt Stirner, diejenige von 1848 Kierkegaard als historischer Fehlschlag. Erstere diene der Selbstermächtigung der Bourgeoisie, die mit Einebnung der Ständegesellschaft die Gleichheit des citoyen als Menschenrecht verankerte und sich somit ihre eigene Chimäre von Gleichheit schuf⁶¹⁸. Der Versuch der Bourgeoisie, sich als Staat zu etablieren, lag der Revolution von 1848 zugrunde. Kierkegaard sieht diesen Staat nicht als einen rechtmäßigen Staat an, denn eine Gesellschaftsformation, die die Staatsmacht usurpiert, usurpiert das Recht gleich mit. Ein rechtmäßiger Staat ist eine schiere Unmöglichkeit, insofern ein Staat immer usurpatorisch entsteht und erst nachträglich legitimatorisch begründet wird. Die Französische Revolution brachte zwar die Leidenschaft für eine Idee hervor, keineswegs aber politische Gleichheit, wie Kierkegaards ironische Beschreibung eines Staates der Gleichen zeigt. Es gibt für die Bourgeoisie keine rechtliche Legitimation, Aufstände des Proletariats niederzuwerfen. Gleichheit wird weder von Kierkegaard noch von Stirner als mögliches Menschenrecht begriffen.

⁶¹⁵ SCHRIFTEN ÜBER SICH SELBST, S. 97.

⁶¹⁶ Vgl., Stirner, EuE, S. 130.

⁶¹⁷ Hügli, KIERKEGAARD UND DER KOMMUNISMUS, S. 519.

⁶¹⁸ Vgl., Stirner, EuE, S.130 und 207.

Aus der Verallgemeinerung des ethischen Christentums durch politische Bewegungen ergibt sich der religiöse Charakter der vom Zeitgeist des 19. Jahrhunderts projizierten liberalen und kommunistischen Gesellschaftsformen. *Die Stärke im Kommunismus ist offenbar die in ihm dämonisch enthaltene Ingredienz der Religiosität, sogar an christlicher Religiosität*⁶¹⁹, hinterläßt Kierkegaard in den PAPIEREN in gleicher Einschätzung wie Stirner. Das Dämonische bestimmt die Grenzen der Angst, das Besessensein. Insofern ist es nur konsequent, aus der dämonischen Religiosität der politischen Bewegung des Kommunismus die Menschenfurcht statt der Gottesfurcht der Alten abzuleiten. Dieser *Tyrannie der Menschenfurcht*⁶²⁰ setzt Kierkegaard in den PAPIEREN seinen Kampf für die Menschenrechte entgegen. *Die Kommunisten hierzulande und anderswo kämpfen für die Menschenrechte. Gut, das tue ich auch. Eben deshalb kämpfe ich mit aller Macht gegen die Tyrannie der Menschenfurcht*⁶²¹, sich auf die konkrete Furcht vor der Unberechenbarkeit der multitudo beziehend. Der Menge ermangelt die revolutionäre Idee, daher verwendet sie ihre zeitlich begrenzte Herrschaft nur als Normierungsinstrument. Insofern ist auch die Bourgeoisie oder die Gesellschaft der bürgerlichen Selbst Menge.

Zu Stirners Begriff der Menschenfurcht gehört nicht die Furcht vor der multitudo, sondern Stirners Begriff rührt her aus der Vergöttlichung des Menschen, d.h., aus jener metamorphosierenden Bewegung, die an die Stelle des Gottes als Maß aller Dinge *den Menschen* in den Gesetzen seiner *Menschlichkeit* setzte⁶²², die Ehrfurcht vor dem Gott in die Ehrfurcht vor *dem Menschen* verwandelte. *Allein, was dem Gott genommen wurde, ist dem Menschen zugesetzt worden, und die Macht der Humanität vergrößerte sich in eben dem Grade, als die heutige Frömmigkeit an Gewicht verlor: „der Mensch“ ist der heutige Gott, und Menschenfurcht an die Stelle der alten Gottesfurcht getreten*⁶²³.

Stirner und Kierkegaard urteilen ebenfalls über den Fortschrittszwang im 19. Jahrhundert, wobei sich Fortschritt bemißt an der manifesten Verallgemeinerung von Sittlichkeitsprinzip und Liberalität der Marktgesetze im Anschluß an die Konstituierung der bürgerlichen Gesellschaft. Auf der Seite der kommunistischen Opposition mißt sich der Fortschritt an der Durchsetzung einer anderen Form von Gleichheit und Homogenisierung gegen die Gleichheit und Homogenität der bürgerlichen Gesellschaft. Gemeinsam ist beiden politischen Bewegungen die Totalisierung ihrer Ansprüche dem einzelnen Individuum gegenüber.

⁶¹⁹ Hügli, KIERKEGAARD UND DER KOMMUNISMUS, S. 523.

⁶²⁰ Hügli, KIERKEGAARD UND DER KOMMUNISMUS, S. 527.

⁶²¹ Ebd.

⁶²² Vgl., Stirner, EuE, S. 89.

⁶²³ Stirner, EuE, S. 203.

Stirner stemmt sich wie Kierkegaard gegen diesen Sog, weil die Bewegungen zur Etablierung von Menschlichkeit Universalität beanspruchen. Kontrastiv zu den Menschenrechten, dem Gattungswesen der Vollendung des „Menschlichen“ im Menschen, kurz, der Forderung an das einzelne Individuum sich nicht für etwas Besonderes zu halten, will der Einzige ein *einzelner existierender Mensch* sein. *Nun ich halte mich nicht für etwas Besonderes, sondern für einzig. Ich habe wohl Ähnlichkeit mit Andern; das gilt jedoch nur für die Vergleichung oder Reflexion; in der Tat bin ich unvergleichlich, einzig. Mein Fleisch ist nicht ihr Fleisch, mein Geist ist nicht ihr Geist. Bringt Ihr sie unter die Allgemeinheiten "Fleisch, Geist", so sind das eure Gedanken, die mit meinem Fleische, meinem Geiste nichts zu schaffen haben, und am wenigsten an das Meinige einen "Beruf" ergehen lassen können*⁶²⁴. Dem bürgerlichen und kommunistischen Prinzip der Gleichheit aller Menschen, auch dieses abgeleitet von der Vorstellung der Gleichheit aller Menschen vor Gott, setzen Stirner die Einzigartigkeit und Kierkegaard die splendid isolation entgegen.

3. Freiheit und Staat

Über das sich zum Gesetz festigende Recht erhebt Stirner die physische Gewalt als persönliche potestas des einzelnen Individuums. *Was aber Recht, was in einer Gesellschaft Rechtens ist, das kommt auch zu Worte – im Gesetz*⁶²⁵. Für diesen Gesetzesbegriff ist die Ableitung, sei sie erfolgt aus positivem Recht oder Naturrecht, irrelevant, da es dem Einzigen nur auf seine potestas ankommt, die er beiden Formen des Rechts – ebenso dem Staat – entgegensetzen kann. Ihm kommt es auf seine Macht an, Recht, Gesetz und Staat so als Feind zu behandeln, wie er sich notwendig von allen drei gesellschaftlichen Funktionsbereichen als Feind behandelt weiß.

*Allein ein Gesetz über menschliches Handeln [...] ist immer eine Willenserklärung, mithin Befehl. Ja, wenn Ich das Gesetz Mir auch selbst gäbe, es wäre doch nur mein Befehl, dem Ich im nächsten Augenblick den Gehorsam verweigern kann*⁶²⁶. Als Gesetz fermentiertes, von den ihm unterworfenen Individuen internalisiertes Recht hat vor dem Willen des Einzigen keine Gültigkeit, sofern der Wille als Begehren, sich jederzeit auf jeden Gegenstand richten und sich jederzeit einen anderen Ausdruck zu suchen vermag.

⁶²⁴ Stirner, EuE, S. 153.

⁶²⁵ Stirner, EuE, S. 213.

⁶²⁶ Stirner, EuE, S. 213-214. *Befehl* und *Gehorsam* deutet darauf hin, daß in der Transformation von Recht zu Gesetz ein Gewaltanteil den Umwandlungsprozeß bestimmt, wobei auch Konsensbildung im Verein der Einzigen nicht ohne Gewaltanteil verlaufend zu denken ist.

Sofern der Wille des Einzigen durch ihm äußerliche Bedingungen festgeschrieben wird, unterwirft er sich einer als heilig akzeptierten Instanz außer ihm, veräußert seinen Willen und unterwirft sich einer Religion. Religion, das, was es zu glauben gilt, bildet den Oberbegriff für die Klasse von Begriffen unter die Stirner Recht und Gesetz subsumiert, desjenigen also, das als Abstraktion vom Einzigen, dem Macht- oder Rechthaber, zu bekämpfen ist, damit er als Eigner des Rechtes seine individuelle Machtfülle auszuüben vermag. Menschheit ist auch hier gesehen als amorphe multitudo, organisiert in amorphen Völkern, die der Regierung bedürfen. *Das Volk ist immer nur der Leib der Regierung gewesen: es sind Viele unter einem Hute (Fürstenhut) oder Viele unter einer Verfassung. Und die Verfassung ist der – Fürst*⁶²⁷. Selbst im Demokratisierungsprozeß geht die Herrschaftsgewalt nicht in Selbstbestimmung, sondern in eine abstrakte Staatsgrundlage über, in eine Natur-Gewalt, deren sich der Einzige zu entledigen weiß⁶²⁸.

Engels beurteilt Gewalt- und Machtverhältnisse im Staat durchaus anders als Stirner. Stirner behauptet, daß über Eigentum die Gewalt entscheidet; Engels hält dagegen, daß über Gewalt einstweilen vielmehr das Eigentum entscheidet, woraus folgt, daß die Bourgeoisie die eigentliche Gewalt innehat und der eigentliche Machthaber im Staat ist⁶²⁹. Aus dieser Sichtweise läßt sich folgern, daß Stirners Selbstdarstellung die Ohnmacht des Einzelnen der Bourgeoisie und dem Staat gegenüber ausdrückt. Stirner macht tatsächlich keinen Unterschied zwischen Privat- und Staatseigentum, dieser Unterschied ist für seine individual-anarchische Lebenskonzeption auch irrelevant. Die *Philosophie der Empörung* ist in letzter Instanz eine *bramarbasierende Apologie der Parvenuwirtschaft*⁶³⁰, die sich durch Empörung das aneignen will, das ihr vorenthalten wird; aber ohne eine soziale Revolution in Richtung auf eine klassenlose Gesellschaft im Sinne zu haben, ist sie nichts als blanker Hedonismus, ein zivilisierteres Verfahren des Zugreifens als bloßer Diebstahl. Dem liegt Engels These zugrunde, daß der Kleinbürger, eigentlich der ausgebeuteten Klasse zugehörig, sich eben diese Ideologie, Ideologie im Sinne eines falschen Bewußtsein über seine eigene soziale Lage zulegt. Während er glaubt zu profitieren, liefert er doch bloß substantielle Mittel für den Profit der Bourgeoisie.

Aufgrund der Verhältnisse, des Seins, ist das Individuum historisch nicht frei. Engels argumentiert konträr zu Kierkegaards Pseudonymen, das kollektive historische Subjekt könne nur die Arbeiterklasse als Träger einer kommunistischen Revolution sein. Das

⁶²⁷ Stirner, EuE, S.253.

⁶²⁸ Vgl., Stirner, EuE, S. 253.

⁶²⁹ Vgl., MEW 3, S. 339-340.

⁶³⁰ MEW 3, S. 366.

Individuum selbst ist das Produkt der Gesellschaft⁶³¹, von dem Engels diagnostiziert, daß es ohnmächtig ist, statt, wie Kierkegaard es für den religiösen Einzelnen behauptet, geschichtsmächtig zu sein.

Kontingente Lebenserfahrungen, so Engels, machen nur diejenigen einzelnen Individuen, die sich nicht als Angehörige einer Klasse oder eines Verbundes begreifen, die wie Stirners *Einzigster* ein falsches Bewußtsein über ihre soziale und ideologische Lage entwickelt haben. Im Kollektiv wären die Individuen der Kontingenz enthoben und könnten sich selbst einen Sinn gebend die kontingenten Lebenserfahrungen überwinden. *In der gegenwärtigen Epoche hat die Herrschaft der sachlichen Verhältnisse über die Individuen, die Erdrückung der Individualität durch die Zufälligkeit, ihre schärfste und universellste Form erhalten und damit den existierenden Individuen eine ganz bestimmte Aufgabe gestellt. Sie hat ihnen die Aufgabe gestellt, an die Stelle der Herrschaft der Verhältnisse und der Zufälligkeit über die Individuen die Herrschaft der Individuen über die Zufälligkeit und die Verhältnisse zu setzen, [...] sie hat vielmehr die Befreiung von einer ganz bestimmten Weise der Entwicklung vorgeschrieben. Diese durch die gegenwärtigen Verhältnisse vorgeschriebene Aufgabe fällt zusammen mit der Aufgabe, die Gesellschaft kommunistisch zu organisieren*⁶³².

Dem widerspricht Kierkegaard ganz energisch. In Übereinstimmung mit Stirner diagnostiziert er im Kommunismus die unintentionale Umdeutung einer politischen Bewegung in eine religiöse Bewegung⁶³³. Grund für diese Verklärung ist das menschliche Verlangen nach Zeitunabhängigkeit. Dieses Verlangen nach Zeitunabhängigkeit ist ein religiöser Anteil an der Idee einer kommunistischen Gesellschaft⁶³⁴. Mit dem Erreichen einer kommunistischen Gesellschaft sei die Befreiung des Individuums aus der Kontingenz und das Ende der geschichtlichen Kontingenz selbst erreicht; mag diese Ideologie für das einzelne Individuum sinnstiftend wirken, so entbehrt sie aber gleichwohl der Wirklichkeit. Dem kontingenten Geschichtsverlauf, sowohl hinsichtlich der Biographie eines einzelnen Individuums als auch hinsichtlich der geschichtlichen Entwicklung selbst, eine Teleologie zu unterlegen, zeichnet einen Glauben, aber keineswegs eine historische, notwendig approximative oder wissenschaftliche Untersuchung der Geschichte aus.

Aufgrund des religiösen Charakters, den Kierkegaard im Kommunismus erkennt, spricht er diesem nicht nur die Fähigkeit ab, zu bestimmen, was ein Individuum ist, sondern ebenfalls die Fähigkeit, zu bestimmen, wie individuelles Leben innerhalb einer gesellschaftlichen

⁶³¹ MEW 3, S. 422.

⁶³² MEW 3, S. 424.

⁶³³ Hügli, KIERKEGAARD UND DER KOMMUNISMUS, S. 523.

⁶³⁴ Hügli, KIERKEGAARD UND DER KOMMUNISMUS, S. 524.

Ordnung verläuft. In diesem Sinne ist denn auch das viel zitierte Nemesis-Zitat zu verstehen, das den Kern der Gesellschaftstheorie Kierkegaards andeutet, die im Gegensatz steht zur Apotheose des Subjektes und der anarchischen religiösen Auflösung der Gesellschaft im καιρος. Im Zusammenhang mit der Revolution von 1848 trägt Kierkegaard in sein Journal folgendes ein: *Niemals vorher wurde gesehen, daß die Nemesis so rasch kam; denn im selben Augenblick, auf denselben Glockenschlag, auf den die Bourgeoisie entscheidend nach der Macht griff, erhob sich der vierte Stand. Nun wird es allerdings heißen, daß er der Schuldige sei, aber das ist unwahr, er ist nur das unschuldige Opfer, über das es hergehen wird, er wird niedergeschossen, verflucht – und das soll Notwehr sein, ist es auch in gewissem Sinne: es ist Notwehr, weil die Bourgeoisie den Staat umwarf*⁶³⁵.

Es kommt bei der Deutung dieses Zitates nicht so sehr darauf an, ob Kierkegaard dem vierten Stand Sympathien entgegenbrachte, auch nicht darauf, weshalb der vierte Stand rebellierte, obwohl die soziale Frage in diesem Zitat anklingt, sondern darauf, welchen Zusammenhang Kierkegaard hier zwischen Staat, Recht und Gesellschaft herstellt. Löwith weist auf eine andere Stelle aus den PAPIRERN hin, die lautet, daß es gleichgültig sei, wer regiert oder wie regiert werde, die Hauptsache sei, daß überhaupt regiert werde⁶³⁶. Der Staat ist weltlich verantwortlich für die Existenz der in ihm existierenden Individuen und Klassen. Kierkegaard zeigt in diesem Zitat Hobbesianisches Kalkül. Ohne Staat herrscht Stirners bellum omnium contra omnes. Bourgeoisie ist auf Erhalt ihrer Macht bedacht. *Notwehr* bezeichnet hier die Gewalt in einem rechtsfreien Raum, die nur der anarchistische Einzelne unter Aufgabe aller seiner sozialen Beziehungen und nur in seiner Beziehung zu Gott, die ebenfalls kontingent ist, zu umgehen vermag. Aus der Kontingenz, ganz besonders der des Glaubens, gibt es kein Entrinnen.

3.1 Weltliche Macht und weltliches Gesetz

Die physische Gewalt des Staates, gegründet auf Religionscharakter tragende Gesetze, verlangt die Unterwürfigkeit unter die gesetzgebende Gewalt des herrschenden Willens, die ihr vom machtvollen Einzigen verweigert wird. *Es dauern Staaten nur so lange, als es einen herrschenden Willen gibt, und dieser herrschende Wille für gleichbedeutend mit dem eigenen Willen angesehen wird. Des Herrn Wille ist – Gesetz*⁶³⁷. Der Religionscharakter des Gesetzes nötigt das Bekenntnis zu dessen Unverletzlichkeit ab. *Der Staat kann den Anspruch nicht*

⁶³⁵ Pap. X 6 B 39, S. 48. Zitiert wird nach Hügli, KIERKEGAARD UND DER KOMMUNISMUS, S. 522.

⁶³⁶ Vgl., Löwith, VON HEGEL ZU NIETZSCHE, S. 271..

⁶³⁷ Stirner, EuE, S. 214.

aufgeben, daß seine Gesetze und Anordnungen heilig seien. Dabei gilt dann der Einzelne gerade für den Unheiligen (Barbaren, natürlichen Menschen, "Egoisten") gegenüber dem Staate, wie er von der Kirche einst betrachtet wurde; vor dem Einzelnen nimmt der Staat den Nimbus eines Heiligen an⁶³⁸.

Das Recht, die Grundlage der Gesetzlichkeit, das den Geist der Gesellschaft ausmacht, wird dem Individuum als etwas ihm Fremdes übergestülpt. Gleichgültig in welcher Form das *Gesellschaftsrecht*⁶³⁹ die Loyalität des einzelnen einzufordern vermag, bleibt er doch rechtlos, auch wenn er diese Forderungen erfüllt. Allein dadurch, daß er sich gewaltsam die Verfügung über die Dinge seines Bedarfs nimmt, verwirklicht er seine Macht⁶⁴⁰. Grundlage allen Rechtes, sei es das, was sich das Individuum aufgrund seiner Macht nimmt, sei es das Recht, das Staatsgrundlage ist, ist perpetuierte physische Gewalt, die nur so lange existiert, wie sie auch angewendet wird. Solange sich der Einzelne mit Gewalt die Verfügung über Gegenstände sichert, so lange ist die Macht und die Gewalt sein Eigentum. Sobald Gewalt zum Recht abstrahiert wird, veräußert der Einzige seine potestas. Sie wird *wie andere meiner Eigenschaften, z.B. die Menschlichkeit, Majestät usw., zu einem Fürsichseienden erhoben, so daß sie noch existiert, wenn sie längst nicht mehr meine Gewalt ist. Derart in ein Gespenst verwandelt, ist die Gewalt das – Recht*⁶⁴¹. Gegen die Rechtskonstruktionen des Staates steht die Mächtigkeit des Einzelnen, dessen Vermögen allein ihn berechtigt. Somit setzt er seine Gewalt als Wirklichkeit vor dem *Gespenst* Recht bis hin zum Mord. Physische Macht und Gewalt bedürfen keinerlei rechtlicher Legitimation. Der Einzelne wendet sie nicht nur gegen seine natürlichen Feinde, Gesellschaft und Staat, das bellum omnium contra omnes wird als Straßenraub inszeniert⁶⁴².

Die gesellschaftliche Grenze der Macht verläuft zwischen Pöbel und Bourgeoisie im Krieg Aller gegen Alle, wobei die Macht, zu nehmen, die nach Kriterien vollzogene Verteilung von Gütern aller Art ablöst. *Langt er [der Pöbel] Euch zu weit, ei so wehrt Euch. Ihr habt gar*

⁶³⁸ Stirner, EuE, S. 263. Wenn zwei Einzelne sich gegenseitig vom Leben zum Tode befördern wollen, so Stirner im Folgenden, kann dies nicht Angelegenheit des Staates sein, allenfalls der Banken und Assekuranzen, die, sich ihre Freiheit nehmend, die Duellanten um ihren Kredit bringen, in der Vorausschau, daß, wenn sich dergleichen Maßnahmen zur Ehrenrettung wiederholen, sie ihres Geldes verlustig gehen.

⁶³⁹ Stirner, EuE, S. 206.

⁶⁴⁰ Vgl., ebd.

⁶⁴¹ Stirner, EuE, S. 307.

⁶⁴² Theodor Fontane berichtet von einer Art Straßenraub, bei dem er von einer Bande heiter johlender Gelegenheitswegelagerer in Berlin überfallen und um eines Teils seiner Barschaft erleichtert wurde. Anscheinend war er nicht das einzige Opfer, denn es gingen die Gerüchte, daß die auf diese Weise eroberten Finanzen sofort verknüpft worden wären. Er schreibt: *Aus welchen Elementen sich die Bande zusammensetzte, hab' ich nie sicher in Erfahrung gebracht. Wahrscheinlich fanden sie sich zufällig zusammen, vielleicht waren es aber auch einige der berühmten "Sieben Weisen aus dem Hippelschen Keller", die den damaligen Umgang Fauchers bildeten. Alle sieben haben eine Rolle gespielt. Es waren, wenn ich recht berichtet bin, die folgenden: Bruno Bauer, Edgar Bauer, Ludwig Buhl, Max Stirner, Leutnant St. Paul und Leutnant Techow. Der siebente war eben Faucher selbst.* Fontane, *Von Zwanzig bis Dreißig*, S. 36-41.

*nicht nötig, ihm gutwillig etwas zu – schenken, und wenn er sich kennenlernt, oder vielmehr wer aus dem Pöbel sich kennenlernt, der streift die Pöbelhaftigkeit ab, indem er sich für Eure Almosen bedankt*⁶⁴³. Von der Akzeptanz der Verteilung von Gütern durch die Besitzenden, die den Pöbel zum Pöbel macht, kann nur er sich selbst befreien, statt durch die Umverteilung emanzipiert zu werden⁶⁴⁴.

Die Grenze des gespenstischen Rechtes verläuft zwischen menschlichem und göttlichem Recht einerseits und dem sich berechtigenden Einzigem andererseits, denn so verschieden göttliches und menschliches Recht auch sein mögen, dem einzelnen Individuum sind sie beide gleichermaßen fremd und gleichgültig, insofern beide, menschliches und göttliches Recht *Gnadensachen*⁶⁴⁵ sind. Rechtsgleichheit, so ergibt sich, ist ein *Phantom*⁶⁴⁶ und Recht ein leerer Begriff.

Weltliche Gewalt und weltliches Gesetz entbehren nicht eines komischen Momentes. Sie sind bloß relative Zielsetzungen für irdische Zwecke, die dann der Ironie anheim fallen, wenn ihnen ein Absolutheitsanspruch beigelegt wird. Für das ästhetische, ethische und religiöse Denken gibt es hinsichtlich des Komischen keine Differenz zwischen beispielsweise einem bürgerlichen Justizrat und einem imperialistischen Kriegsherrn. Im Grunde sind aus Kierkegaards Sicht Macht, Recht, Gesetz und Staat sinnstiftende Eckpfeiler, die in eine kontingente Welt hinein konstruiert werden. Sie sind allemal transitorisch und wechseln mit denjenigen Gesellschaftsformationen, die zu unterschiedlichen Zeiten diese Positionen von Recht, Gesetz und Staat besetzen. Gewalt und Gesetz irdischer Art, ob in weltgeschichtlicher oder subalternen Bedeutung sind transitorische, relative Zielsetzungen.

3.2 Das Transitorische an der weltlichen Macht

Weltliche Macht kann nur transitorisch sein. Paradigma für die Verkörperung dieser transitorischen, weltlichen Macht ist für Stirner wie für Kierkegaard der Machtmensch *par excellence*, Napoleon Bonaparte, der viel braucht und es sich in Form des europäischen Kontinents geholt hat⁶⁴⁷, den er aber nur, soweit seine physische Gewalt reichte, beherrschen konnte, womit die Grenze der Gewaltausübung im gleich- oder übermächtigen Gegenüber liegt.

⁶⁴³ Max Stirner, EuE, S. 288.

⁶⁴⁴ In Stirners Begriff der Emanzipation steckt das römische "ex manu capere" des Sklaven. Emanzipation ist nicht Selbstbefreiung zur Autonomie, sondern ein passiver Vorgang, den der zu Emanzipierende über sich ergehen läßt. Vgl., Koselleck, EMANZIPATION, GESCHICHTLICHE GRUNDBEGRIFFE, 2. Bd. S. 154.

⁶⁴⁵ Stirner, EuE, S. 227.

⁶⁴⁶ Vgl., Stirner, EuE, S. 226-227.

⁶⁴⁷ Vgl. Stirner, EuE, S. 288.

An Macht als dauerhaftes Herrschaftsinstrument zu glauben, erweist sich als Irrtum. Insofern der „Machtmensch“ sich selbst nicht als transitorische Größe im gewaltsamen Spiel um Macht begreift, bleibt er hinsichtlich der Ewigkeit ohnmächtig. *Wäre so Napoleon eine echte, religiöse Individualität gewesen, dann hätte er eine seltene Gelegenheit zur göttlichsten Belustigung gehabt; denn anscheinend alles zu vermögen und dann dies als eine Sinnestäuschung zu verstehen: ja, wahrlich, das ist im Ernst Scherz!*⁶⁴⁸ Im Transitorischen der weltlichen Macht und Gewalt liegt die Bedingung der Möglichkeit für den Scherz, den die Ewigkeit in der Gestalt der *religiösen Individualität* sich mit beidem macht. Weltliche Sinnestäuschung macht Zeitlichkeit ideologieträchtig.

Ein Wahrheitsanspruch zur Legitimierung von Machtansprüchen, der unter Berufung auf ein unbezweifelbares Unhintergebares eingelöst werden soll, zeigt sich im ethischen Urteil über ihn als unwahr. *Es ist erschütternd, daß Cromwell, der ja ein wohlstudierter Bibelleser war, so viel Spitzfindigkeit besaß, daß er Bibelstellen für sich fand, respektive doch dazu fand, daß er in einer Volksstimme (vox populi) eine Gottesstimme (vox dei) dafür hatte, daß es eine Begebenheit, eine Fügung war, daß er Protektor von England wurde, keine Handlung von ihm; denn das Volk hatte ihn ja gewählt*⁶⁴⁹. In Climacus ironischem Urteil über das Erschütternde an der Art und Weise, wie Cromwell es gelingt, sich mit manipulativen Mitteln bei der Wahl durchzusetzen, zeigt sich deutlich, daß ethisches Denken selbst noch in der transitorischen Welt existiert. Erst dem Religiösen erscheint ein Suchen nach Legitimationsinstanzen bloß noch hinreichend komisch. *Der Religiöse ist derjenige, der das Komische im größten Ausmaß entdeckt hat, und doch sieht er das Komische nicht als das Höchste an: denn das Religiöse ist das reinste Pathos*⁶⁵⁰. Religiöse Macht ist, insofern sie sich aus dem Begehren des absoluten *τελος* herleitet, der in ihrem sich selbst Wichtignehmen nur komisch wirkenden weltlichen Gewaltausübung ironisch überhoben.

Macht, Gewalt und Gesetz gehören der Zeitlichkeit an. Auf dem Weg ein Einzelner zu werden, muß der Religiöse seine eigene Macht gebrauchen, um den vollständigen Rückzug aus weltlichen Herrschaftssystemen gelingen zu lassen. Dem Religiösen kann es letztlich gleichgültig sein, wer wen regiert. Hauptsache ist, man ist aus dem Spiel heraus, so daß der Ostrazismus, die vom Neid angetriebene Macht der Öffentlichkeit, sie nicht erreichen kann. Die Macht des Ostrazismus gilt dem Religiösen bloß als *Ausdruck für den Neid, als eine Art Notwehr des Gleichgewichts wider das Ausgezeichnete*⁶⁵¹.

⁶⁴⁸ NSII, S. 170.

⁶⁴⁹ NSII, S. 318.

⁶⁵⁰ NSII, S. 170.

⁶⁵¹ LA, S. 88.

Der Ostrazismus erscheint als Exekutive der Gleichheit, bei Stirner als *Verbannung der Iche*⁶⁵² konkretisiert, mittels deren eine Organisationsform des Staates konstituiert wird, deren Relevanz für den Einzigen unbedeutend ist. Verortete es sich in einer der Organisationsformen, verschwände es in dieser *zufälligen Macht*⁶⁵³. Die Legitimation des Ostrazismus, die vox populi bedarf keiner vox Dei mehr als Legitimationsinstanz. In der Selbstorganisation eines Volkes zum Staat findet die Gleichsetzung der vox populi und der vox Dei ihren Ausdruck. Ein ethisch zu begründendes Urteil über die ethische Richtigkeit des Ostrazismus entfällt somit für Stirners Einzigen wie für Kierkegaards religiösen Einzelnen, vielmehr gibt die ironische Identifikation der vox populi mit der vox Dei, ebenso wie die vox Dei als Legitimationsinstanz der vox populi, sowohl dem Einzigen als auch dem Religiösen die zu bewältigende Grenze zwischen Ethik und Selbstsetzung vor.

4. Existenz, Geist, Wahrheit

Der Begriff *Denken* wird von Max Stirner und Søren Kierkegaard in einer gemeinsamen Stoßrichtung gegen die spekulative systematische Philosophie aufgenommen, aber von divergenten Positionen aus argumentativ vertreten. Stirners Kritik richtet sich gegen den objektiven Geist als Produzent von Ideologemen. Festhalten läßt sich vorab eine beiden gemeinsame Konstruktion, in der das *reine Denken*, Kierkegaard, respektive das *freie Denken*⁶⁵⁴, Stirner, als *spukhaft*⁶⁵⁵, bzw. bei Kierkegaard als *chimärisch*⁶⁵⁶ vom Denken des existierenden Individuums scharf getrennt wird.

Reines oder *freies* Denken wird als Kategorie eines prinzipiell nicht abzuschließenden philosophischen Systems verstanden. Stirner vergleicht den im *freien* Denken welthistorisch Spekulierenden mit dem kaufmännischen Spekulant. *Der habgierige Spekulant wirft einige Groschen in die Armenbüchse und tut Gutes, der kühne Denker tröstet sich damit, daß er zur Förderung des Menschengeschlechts arbeite und daß seine Verwüstung der Menschheit zu Gute komme, oder auch, daß er der Idee diene; die Menschheit, die Idee ist ihm jenes Etwas, von dem er sagen muß: es geht Mir über Mich*⁶⁵⁷. Der vom *freien* Denken produzierten Verwüstung Stirners folgt Kierkegaards diplomatische Stille: Die spekulative Philosophie verhindert die Eigenheit des Denkens. Der systematisch Denkende ist Gegenstand eines

⁶⁵² Stirner, EuE, S. 253.

⁶⁵³ Ebd.

⁶⁵⁴ Stirner, EuE, S. 381 und NSII, S. 54.

⁶⁵⁵ Vgl., Stirner, EuE, S. 46.

⁶⁵⁶ Vgl., NSII, S. 11.

⁶⁵⁷ Stirner, EuE, S. 341.

Prozesses der Institutionalisierung von Ideologemen, nicht dessen Subjekt. Er ist nur dann Eigner seines Denkens, wenn er sich selbst von den sein Denken okkupierenden Ideologemen befreit.

Insofern es Stirner um Bemächtigung der Außenwelt geht, könnte Kierkegaard die Konstruktion des Einzigen an ästhetische Inszenierungsformen anschließen. Die funktionierte durch Erweiterung des Don Juanismus auf alle Lebensbereiche, insofern der Don Juan statt nur zu begehren in Besitz nimmt. Was dem Einzigen fehlt, ästhetischer Denker zu werden, ist die αἰσθησις. Wenn eine Form von Wahnsinn im Ausbleiben der Innerlichkeit besteht, ist der Einzige ein von den Dämonen der Stimmungen verfolgter Johannes⁶⁵⁸. Die Konstruktion der Einzigartigkeit verweist auf eine leidenschaftliche Selbstbezüglichkeit der Individuen. Die leidenschaftliche Selbstbezüglichkeit des Einzelnen, die Innerlichkeit, nennt Stirner seinerseits *Raserei des freien Denkens*⁶⁵⁹. Religiosität ist in Stirnerschen Begriffen gefaßt *unfreiwilliger Egoismus*⁶⁶⁰ und *in der Fixierung eines Ideals, eines Absoluten*⁶⁶¹.

Innerlichkeit motiviert zum dandistischen Gedankenexperiment mit dem Inhalt des Dandytums, der Subjektivität. Vernutzen motiviert zur Darstellung einer Methodologie der Aneignung. *Dandismus und Industrialismus streiten um die Beute lieblicher Knaben und Mädchen und tauschen oft verführerisch ihre Rüstungen, indem der Dandy im ungeschliffenen Cynismus und der Industrielle mit weißer Wäsche erscheint*⁶⁶². Für Kierkegaards Projekt der Ironisierung dessen, was Subjektivität genannt wird, heißt die Formel Dandismus, für Stirners Projekt des imperialistischen Subjektseins ist das Vorbild Kierkegaards Don Juan. Dandy und Industrieller sind bloße Transitorien. Historisches τέλος ist der „Giovannistische“ Einzige und der ausgezeichnete Einzelne. Die Form der Weltaneignung des Einzigen entspricht dem letzten Stadium der Metamorphose des Begehrens. *In Don Juan hingegen ist das Begehren schlechthin bestimmt als Begehren. [...] Das Begehren hat in dem Einzelnen seinen absoluten Gegenstand, es begehrt das Einzelne schlechthin*⁶⁶³.

Die Vergesellschaftung des einzelnen Individuums soll abgewehrt werden. Dies kann an verschiedenen, aber allein diesem Zwecke dienenden Konzeptionen des Geistbegriffes erhellt werden. Stirner benennt einen objektiven – *Spuk* – und subjektiven Geist –*Sparren* –, den der

⁶⁵⁸ Vgl., NSI, S. 186.

⁶⁵⁹ Stirner, EuE, S. 381.

⁶⁶⁰ Stirner, EuE, S. 39.

⁶⁶¹ Stirner, EuE, S. 269.

⁶⁶² Stirner, KS, S. 243.

⁶⁶³ EOI, S. 90.

Einziges zu eliminieren hat, Kierkegaards dandyistischer Rückzug wird kontrapunktiert von Stirners Destruktion des Geistes. *Es liegt in der Natur der Sache, daß der Geist, der als reiner Geist existieren soll, ein jenseitiger sein muß, denn da Ich's nicht bin, so kann er nur außer Mir sein, da ein Mensch überhaupt nicht völlig in dem Begriffe Geist aufgeht, so kann der reine Geist, der Geist als solcher, nur außerhalb der Menschen sein, nur jenseits der Menschenwelt, nicht irdisch, sondern himmlisch*⁶⁶⁴. Mit der Deklaration des Geistes als dem Individuum äußerlich ist das Programm Stirners bereits umrissen. Es gilt nicht, sich das Äußere als eigentlich dem Menschen zugehörig anzueignen, was nur eine andere Unterwerfung darunter wäre, sondern dieses Fremde seinerseits zu entfremden. Der Geist wird bestimmt als der eigentliche Produzent von Ideologemen.

Historisch verändert sich nur der Begriff des sich selbst gleich bleibenden Geistes, dessen Herrschaftsinstrumentarium, nämlich der Glaube des einzelnen Individuums an ihn, durch die Geschichte hindurch unverändert bleibt. Den Geist loszuwerden, d.h., jede allgemeine Idee zu exorzieren, ist Voraussetzung für die Selbstsetzung des Einzigen. Insofern führt Ideologiekritik nicht zur Wahrheitserkenntnis sondern zu bloß neuer Ideologieproduktion. Der individuell internalisierte Geist normiert seine einzelnen Träger zu Lieferanten von Ideen der Welt- und Menschheitsgeschichte, die dem einzelnen Individuum fremd sind, es dennoch unter ihre Norm zwingen, die es aber wiederum zu zerstören gilt. *Entsprechend verhält es sich mit dem Geiste. Wenn Ich ihn zu einem Spuk und seine Gewalt über Mich zu einem Sparren herabgesetzt habe, dann ist er für entweiht, entheiligt, entgöttert anzusehen, und dann gebrauchte Ich ihn, wie man die Natur unbedenklich nach Gefallen gebraucht*⁶⁶⁵.

Der Geist ist zu einem funktionalen handhabbaren Gegenstand reduziert. Geist und Denken sind zwar keine Funktionen des Individuums mehr, es bedient sich ihrer. Die Selbstsetzung des Einzigen ist aber immer noch ein rational begründbarer Prozeß. Dasjenige, was es anzueignen gilt, muß vorher argumentativ seiner Macht beraubt werden. Die Bühne Kierkegaards kann mit dem gottesgläubigen Selbst noch die aneignende Destruktion Stirners überbieten, das, identisch mit Mensch und Geist, in der Selbstgewißheit rationales Denken transzendiert. Mittels der Transzendenz des Denkens durch den Glauben gelingt die Autopoiesis des sich absolut setzenden Einzelnen.

4.1 Existentielles Denken

⁶⁶⁴ Stirner, EuE, S. 33.

⁶⁶⁵ Stirner, EuE, S. 104.

Wirklich ist nur die Existenz des einzelnen Individuums. Wahr nur, was es selbst denkt. Insofern ist eine Überprüfung eines Gedankeninhaltes auf Konsistenz und Widerspruchsfreiheit anhand allgemeiner Kriterien nur ein Verfahren zur Abstraktion von sich selbst, das, so argumentiert Stirner, den Eigentümer des Denkens enteignet und ihn des amusements⁶⁶⁶ an seiner eigenen gedanklichen Tätigkeit beraubt.

Aber Stirners Einziger behält sich vor, den Gedankeninhalt zu bestimmen und beliebig neu zu produzieren, ebenfalls entsprechend dem jeweiligen Wollen, Gedankeninhalt und Handlungsweise abweichend von einmal gefaßten Entschlüssen zu modifizieren, *weil Ich nicht mehr ganz dabei bin, weil sie Mir keinen vollen Genuß mehr bereitet, weil Ich an dem früheren Gedanken zweifle oder in der eben geübten Handlungsweise Mir nicht mehr gefalle*⁶⁶⁷. Stirner gilt die ethische Freiheit, die für Climacus ein Paradoxon ist, nur als Ausfluß einer im einzelnen Individuum sich findenden *fixen Idee*⁶⁶⁸. Das Ideal einer Freiheit als Geschenk entweder der Götter, des Geistes oder der Berufung unterwirft das Individuum schlicht einer normativen Macht. Autopoiesis des Einzigen besteht darin, sich dieses idealen Gedankeninhaltes zu entledigen.

Ethische Entscheidungen, die einem allgemeinen Freiheitsbegriff entspringen, sind dem sich selbst besitzenden Individuum ebenso bar jeder Wirklichkeit wie ethische Entscheidungen, die aus einer religiösen Dogmatik abgeleitet werden. Freiheit und Religion sind auch für Stirner irrealer Gedankeninhalte, sofern sie durch bloße Begriffe repräsentiert werden und dem einzelnen Individuum ihre Internalisierung gesellschaftlich oktroyiert wird. Existenz und Eigenheit lassen sich aufgrund ihres autopoietischen Charakters nicht wie äußeres Wissen aus allgemeinen Begriffen ableiten.

*Nach Begriffen wird alles abgeleiert und der wirkliche Mensch, d.h. Ich werde nach diesen Begriffsgesetzen zu leben gezwungen*⁶⁶⁹. Während die von Kierkegaard ethisch motivierte Forderung nach Gleichzeitigkeit von Denken, Imagination und Affektivität dem begrifflichen Denken innerhalb der Trias menschlicher Fähigkeiten einen, wenn auch bescheidenen, Platz zuweist, widerspricht Denken unter einem Begriff Stirners intellektuellem und emotionalen Anarchismus. Aber ebenso wie Kierkegaards Climacus den Existenzbegriff zum Absoluten erhebt, überbietet Stirner mit dem Postulat der völligen Eigenheit von Gedanken die aufklärerische Formel der *Gedankenfreiheit* und negiert sie gleichzeitig. *Sind die Gedanken frei, so bin Ich ihr Sklave, so habe ich keine Gewalt über sie und werde von ihnen beherrscht.*

⁶⁶⁶ Vgl., Stirner, EuE, S. 396.

⁶⁶⁷ Stirner, EuE, S. 402.

⁶⁶⁸ Stirner, EuE, S. 46.

⁶⁶⁹ Stirner, EuE, S. 105.

*Ich aber will den Gedanken haben, will voller Gedanken sein, aber zugleich will ich gedankenlos sein, und bewahre Mir statt der Gedankenfreiheit die Gedankenlosigkeit*⁶⁷⁰.

Freiheit des Denkens, eine Forderung liberalistischer Öffentlichkeit vertreten insbesondere durch die Presse, wird der potestas des einzelnen Individuums entzogen. Freiheit der öffentlichen Meinung – darin sind Stirner und Kierkegaard sich einig – okkupiert das Denken des einzelnen Menschen. Dieser Okkupation muß das einzelne Individuum um seiner Eigenheit willen entgegentreten. Öffentlichkeit distrahiert den Denker von seiner Aufgabe des Subjektivwerdens, den Eigner von seiner Selbstsetzung.

4.2 Kritik des bürgerlichen Begriffs der Gedankenfreiheit

Gesellschaftsrelevante Strukturen werden destruiert, wobei Stirners vernichtendes Urteil jedes gesellschaftliche Prinzip als Ausgeburt des Spukes trifft und Kierkegaards Ironie die bürgerliche Lebensweise vorführt. Vagantentum, die Manifestation, Eigner seiner selbst zu sein, widerspricht in hohem Maße der gesellschaftlichen Forderung nach stabiler moralischer Handlungsweise. Eine *vagabundierende Lebensart*⁶⁷¹ wird einer sich erst etablierenden bürgerlichen Gesellschaft schon deshalb in jedem Falle gefährlich, weil sie auf Affirmation angewiesen ist. Vagabundierende Individuen mischen sich in sich fügende Strukturen eigenmächtig ein, ohne revolutionär die sich neu bildenden Institutionalisierungen ihrerseits durch wieder andere ersetzen zu wollen. *Das Bürgertum bekennt sich zu einer Moral, welche aufs engste mit seinem Wesen zusammenhängt. Ihre erste Forderung geht darauf hin, daß man ein solides Geschäft, ein ehrliches Gewerbe betreibe, einen moralischen Wandel führe. Unsittlich ist ihr der Industrieritter, die Buhlerin, der Dieb, Räuber und Mörder, der Spieler, der vermögenslose Mann ohne Anstellung, der Leichtsinnige*⁶⁷². Auf der Basis der Amoralität gibt es keine Zurechenbarkeit, weder von moralischer noch von ökonomischer Stabilität.

Bezogen auf jede Gesellschaftsformation bedeutet dies, das Glücksrittertum potentiell eine Gesellschaft aufzulösen vermag, weshalb sie ihre Mitglieder in eine Stabilität garantierende gesellschaftliche Existenz einbinden muß, um sie zurechnungsfähig zu erhalten. Unverzichtbares Kernstück dessen bildet die bürgerliche Ehe. *Schließung eines Familienverbandes z.B. "bindet" den Menschen, der Gebundene gewährt eine Bürgerschaft, ist faßbar; dagegen das Freudenmädchen nicht. Der Spieler setzt alles aufs Spiel, ruiniert sich*

⁶⁷⁰ Stirner, EuE, S. 388. Stirner hat in gewissem Sinne recht, legt man die berühmte Schillersche Forderung nach Gedankenfreiheit, im DON CARLOS an Philipp gerichtet als Elle an, sie erscheint in diesem Lichte paradox.

⁶⁷¹ Stirner, EuE, S. 123. Vgl. auch Kierkegaards Interpretation seiner eigenen Person für das Kopenhagener Bürgertum als der „Leichtsinnige“ par excellence.

⁶⁷² Ebd..

und Andere; – keine Garantie⁶⁷³. Die gesellschaftlich einzig legitime Lebensform ist die desjenigen, *der mit Frau und Kindern in guter Stellung weich und warm in der Wolle sitzt und Justizrat ist, ein "ernster Mann"*⁶⁷⁴. Das Fatale an dieser mittelmäßigen Lebensführung ist nun, und damit wird die Perspektive von Climacus mit der Perspektive Stirners kompatibel, daß diese misogyne Lebensführung Ausdruck bürgerlichen Idealismus oder bürgerlichen Spukes ist. Sich in ihr einrichtend, gibt das Individuum seine gesamten anderen Möglichkeiten und Fähigkeiten preis, es befindet sich zwar innerhalb der Gesellschaft, aber außerhalb seiner selbst. Damit begibt es sich seiner realen Existenz, sei es ästhetisch-intellektuell, ethisch oder religiös. Es hat sich in der Vermittlung zwischen der Negativität des Ästhetikers und der Positivität des Religiösen in der bürgerlichen Ideologie als Keimzelle der normierenden Öffentlichkeit angesiedelt. Es hat sich selbst enteignet und der liberalistischen Ideologie unterworfen.

Während Stirners Bürger dem Spuk der gesellschaftlich produzierten Ideologeme aufsitzt, sich liberalistisch orientiert, um sich das Schreckgespenst des Kommunismus vom Leibe zu halten oder, gleichwohl ebenso einem Ideologem aufsitzend, umgekehrt Ideologieproduktion betreibt, manövriert sich das bürgerliche Individuum Kierkegaards in die selbstgerechte Ignoranz hinein, von der aus es argumentiert, und die die Basis zu seiner Ironisierung wird. Die *endliche Verständigkeit, die sich nicht aufs Glatteis hinausgewagt hat*⁶⁷⁵, wird von Kierkegaards Ironie getroffen. Das Besondere jeder der Kierkegaardschen Existenzformen besteht darin, daß sie sich gerade vom Allgemeinen, respektive, dem allgemein Menschlichen distanzieren. Jede Verteidigung allgemeiner Prinzipien als lebensleitend durch eines der Pseudonyme macht dieses sofort hinsichtlich der für es behaupteten Ernsthaftigkeit suspekt.

Der bürgerlichen Moral gilt der sich ihr Entziehende im schlimmsten Falle, bei Stirner, als *einzelner Schreier*⁶⁷⁶ und *unruhiger Kopf*⁶⁷⁷, dessen gesellschaftlicher und staatlicher Ausschluß betrieben wird. Der Ethiker und der Religiöse verweigern sich ebenfalls, da sie um ihrer existentiellen und religiösen Seligkeit nicht nach Selbstberuhigung im bürgerlichen Milieu trachten können. Im besten Falle ist der schlechte ungewöhnliche Mensch ein zu therapierender Irrender wie Kierkegaards Ästhetiker in Gestalt Johannes des Verführers.

Dem Einzigen Stirners ist nun eben gerade nicht an einer Versöhnung mit dem Allgemeinen gelegen, im Gegenteil, auf institutionalisierte Prinzipien jeder Art „pfeifend“, ist er

⁶⁷³ Ebd.

⁶⁷⁴ NSII, S. 101.

⁶⁷⁵ NSII, S. 92.

⁶⁷⁶ Stirner, EuE, S. 123.

⁶⁷⁷ Stirner, EuE, S. 124.

existentiell radikaler Egoist. *Die Eigenheit hat aber auch keinen fremden Maßstab, wie sie denn überhaupt keine Idee ist, gleich der Freiheit, Sittlichkeit, Menschlichkeit u.dgl.: sie ist nur eine Beschreibung des – Eigners*⁶⁷⁸. Das ästhetische Subjekt erledigt bürgerlich-moralische Erwägungen mit einem polemischen, kategorischen Urteil: Es gibt ein Geschwätz vernünftiger Überlegungen, welches mit seiner Unendlichkeit zum Ergebnis in dem gleichen Mißverhältnis steht wie die unübersehbaren ägyptischen Dynastien zur geschichtlichen Ausbeute⁶⁷⁹.

Enge zwischenmenschliche Beziehungen mit Forderungen und Erwartungen widersprechen nicht nur dem Prinzip des Ethischen. Sie widerspricht auch Stirners Grundsatz gegenseitigen Gebrauchs der Individuen zum jeweilig eigenen Nutzen. Diese Formen von Beziehungen zwingen die Selbstentwicklung und den Gebrauch seiner selbst in das Korsett der bürgerlichen Stagnation, die sich fälschlicherweise als *acquiescentia* begreift. Ihre Selbstberuhigung nach dem schmerzhaften Verzicht auf Außergewöhnlichkeit⁶⁸⁰ in gesellschaftlicher Institutionalisierung unterscheidet die bürgerlich-moralische Lebensform von allen existentiellen Stadien Kierkegaards und vom Einzigem Stirners.

4.3 Wahrheitsbegriffe

Stirners und Kierkegaards Wahrheitsbegriffe weichen zwar voneinander ab, haben aber ein gemeinsames Kennzeichen, das sich beschreiben läßt als Kritik oder Dissens zu Sorten von Wahrheitsbegriffen, die Wahrheit selbst nicht problematisieren. Stirner und Kierkegaard wenden sich insbesondere gegen einen bestimmten Begriff von Wahrheit, den der Konsenswahrheit. Für beide resultiert Wahrheit nicht aus konsensfähigen Sätzen, ganz im Gegenteil, gerade die Konsensfähigkeit einer Aussage macht sie der Unwahrheit verdächtig. Für Stirner läßt sich weiterhin ein Korrespondenzbegriff von Wahrheit rekonstruieren. Daß *veritas est adaequatio rei et intellectus*⁶⁸¹ wird nicht bezweifelt. Bezweifelt wird von Stirner allein die Nützlichkeit, immer und unter allen Umständen die Wahrheit zu sagen. Das Kriterium, nach dem die Nützlichkeit oder Schädlichkeit der Wahrheit beurteilt wird, ist das

⁶⁷⁸ Stirner, EuE, S. 188.

⁶⁷⁹ EOI, S. 21.

⁶⁸⁰ Vgl., EOII, S. 350-355.

⁶⁸¹ Vgl. zum Wahrheitsbegriff Stirners: Peter Suren, MAX STIRNER ÜBER NUTZEN UND SCHADEN DER WAHRHEIT, S. 57; Suren formuliert im ersten Teil seiner Schrift eine zustimmungsfähige Kritik einer Konsens Theorie von Wahrheit. Seiner Auffassung nach löst Stirner den Wahrheitsbegriff nicht aus seinem Vernunftrahmen heraus, sondern vermittelt eine Strategie zum relationierenden Umgang mit Wahrheit. Suren's Folgerung allerdings, aus dem Stirnerschen Wahrheitsbegriff ein allgemeines Nutzenkalkül für Wahrheit abzuleiten, kann aus systematischen Gründen nicht unterstützt werden. Wie Suren selbst konzediert, ist es Stirner nicht um eine Theorie des Wahrheit Sagens zu tun, sondern um eine Theorie des Einzigem und seines Egoismus. In diesem Rahmen ist auch das Wahrheitsproblem zu sehen.

Interesse des Einzigen. Er weist jede Verpflichtung zur Wahrheit ab und trifft seine Entscheidungen nicht nach ethischen Kriterien. Kierkegaard Kritik an der Wahrheit als *index sui et falsi* ist bereits beschrieben worden.

Ästhetisch-wissenschaftliche Wahrheiten ergeben sich als Resultate aus ästhetisch-wissenschaftlichen Prozeduren, die nach einem begrenzten Satz von Regeln zustande kommen und detailliertes, aber nur ein approximatives Wissen über Wahrheit liefern können. Der Physiologe kann mit seinem Skalpell sezieren und seine Gegenstände differenzieren, dennoch *beläßt er den Lernenden mit einer Menge von Einzelheiten, und äußerst betörendem und bestrickendem Wissen, das freilich immerfort damit endet, daß er gleichwohl das Letzte nicht erklären kann*⁶⁸². Nicht approximativ erlangte Wahrheit zeichnet sich demgegenüber durch Resultatlosigkeit aus. Ihr wird von ihrem Konstrukteur, dem ethischen Denker, ein Gegensatz zum ästhetisch-wissenschaftlichen Denker, zumindest das Bewußtsein der Problematik wissenschaftlicher Erkenntnis zugeschrieben. Resultatlosigkeit der Erkenntnis der subjektiven Innerlichkeit meint ein Bewußtsein davon zu haben, daß kognitive Erkenntnis keine Entscheidungen produziert.

Stirner macht im politikphilosophisch-moralischen Bereich nur eine Unterscheidung hinsichtlich des Wahrheitsbegriffes. Die eine Seite kann stichwortartig mit *Wahrheit* als *Idol*⁶⁸³, die andere ebenfalls stichwortartig mit „Mein Konstrukt“ bezeichnet werden. Eine Differenzlinie zu Kierkegaards Wahrheit der ästhetisch-wissenschaftlichen Existenzweise verläuft zwischen Wahrheit als Idol und Wahrheit als Konstrukt des Einzigen. Einen Unterschied zwischen ästhetisch-wissenschaftlicher und ethischer Wahrheit macht Stirner nicht. Sofern wissenschaftliche Wahrheit als Problem gesehen wird, wird sie unter Wahrheit als Idol subsumiert. Daraus ergibt sich eine Analogie der von Stirner exorzierten Wahrheit als Idol mit demjenigen Wahrheitsbegriff, der von Kierkegaards ethischem Denker der ästhetisch-wissenschaftlichen Existenzweise zugerechnet und liquidiert wird.

Wahrheit als Konsensfähigkeit moralischer Aussagen wird weder von Stirner noch von Kierkegaards Climacus, geschweige denn vom Religiösen anerkannt. Wahrheit gilt Stirner als Religionsersatz einer ethischen Menschheitsauffassung. Weiterhin hieße Anerkenntnis eines allgemeingültigen Wahrheitsprinzips im Sinne eines Idols Unterwerfung unter ein religiöses Prinzip, das das Individuum seiner freien Entscheidung beraubt. Die freie Entscheidung ist jedoch keine moralische Entscheidung zwischen „gut“ gleichgesetzt mit „die Wahrheit sprechen“ und „böse“ gleichgesetzt mit „lügen“, sondern eine Entscheidung für den Erhalt der eigenen Person. *Ihr wollt nicht lügen? Nun so fallt als Opfer der Wahrheit*

⁶⁸² ÜBER NATURWISSENSCHAFT UND CHRISTENTUM, LA, S. 128.

⁶⁸³ Stirner, EuE, S. 337.

und werdet – Märtyrer! Märtyrer – wofür? Für Euch, für die Eigenheit? Nein, für eure Göttin, – die Wahrheit⁶⁸⁴. Für die Vernichtung der eigenen Person aufgrund der Absolutsetzung der Wahrhaftigkeit kann sich ein vernünftiger Egoist schlechthin nicht entscheiden. Das wäre widersinnig.

Was wahr ist, bestimmt das Wollen des entscheidenden Individuums. Dem ethischen Denker Kierkegaards sind nicht Ergebnisse wahr, die *abgeleiert*⁶⁸⁵ werden. Hat eine geäußerte Aussage objektiven Charakter, besteht ein Selbstwiderspruch, wenn für sie Gewißheit postuliert wird. In der ein Ergebnis vorstellenden Aussage ist keine Wahrheit vorhanden, weil ihr das Bewußtsein ihrer selbst fehlt, da die Gemütsbewegung etwas Inneres und das nur Gewußte etwas Äußeres ist, *ebenso wie sein Wasser lassen; und es ist unseliger Betrug, seinen Mangel an Innerlichkeit dadurch verbergen zu wollen, daß man auf den Tisch schlägt*⁶⁸⁶.

Dem Verkünden äußerer Resultate steht insgesamt ein Modell der Gleichsetzung von Wahrheit mit Innerlichkeit und Selbsttätigkeit gegenüber. In sich selbst gekehrt und aufgrund von Reflexion entwickelt das ethische Denken einen Wahrheitsbegriff, der nicht als unmittelbare Möglichkeit für die Beurteilung von Welt dient. *Wenn nämlich die Innerlichkeit die Wahrheit ist, so sind Resultate nur lärmender Plunder, womit man einander nicht plagen soll, und die Mitteilung von Resultaten ist ein unnatürlicher Verkehr von Mensch zu Mensch, insofern als jeder Mensch Geist ist und die Wahrheit gerade die Selbsttätigkeit der Aneignung ist, welche (Selbsttätigkeit) eben ein Resultat verhindert*⁶⁸⁷. Bedingung jeder Wahrheitserkenntnis ist die selbsttätige Erkenntnis, die mit dem Prinzip bricht, ein äußeres Objekt unmittelbar erkennen und aus dieser Erkenntnis Resultate ableiten zu können. Aus einem Begriff objektiver Wahrheit wird ein Begriff von Gewißheit, das ist die einzig mögliche Erkenntnis.

Kierkegaards Begriff der äußerlichen Wahrheit entspricht das *Unpersönliche der Wahrheit*⁶⁸⁸ Stirners, des vom denkenden Individuum abgelösten Gedankens, an den geglaubt werden muß und von dem das glaubende Individuum ohnmächtig fortgerissen wird. Eine unhintergebar Wahrheitsbegriff, so Stirner, verhindert das Selbstverhältnis des Einzigen, das allein alle Wahrheit produziert. Wer an der Wahrheit ein Idol, ein Heiliges hat, der muß

⁶⁸⁴ Stirner, EuE, S. 338.

⁶⁸⁵ Vgl., NSI, S. 160-161.

⁶⁸⁶ NSI, S. 161.

⁶⁸⁷ NSI, S. 234.

⁶⁸⁸ Stirner, EuE, S. 396.

sich vor ihr demütigen, darf ihren Anforderungen nicht trotzen, nicht mutig widerstehen, kurz, er muß dem *Heldenmut der Lüge*⁶⁸⁹ entsagen.

4.4 Wahrheit, Lüge, Tod

Der Blickwinkel, unter dem Stirner Wahrheit und Tod betrachtet, ist der zweier handelnder Agenten, des Einzelnen und seines Widerparts der institutionalisierten Macht. Kierkegaards Perspektive ist die des Religiösen, der dafür sorgt, daß er um seines Wahrheitsbesitzes willen verfolgt wird. Paradigmen für die Erörterung der Beziehung zwischen Wahrheit und Tod sind für beide Denker Sokrates und Christus. Zum Einzigen als Eigner seines Eigentums *Wahrheit* gehört, daß er sich der Macht widersetzt, sich als deren Feind versteht. Insofern ist die Akzeptanz eines Todesurteils um der Wahrheit willen eine Torheit. *Soll ich mir also was ich mit Recht verdiene zuerkennen: so erkenne ich mir dieses zu, Speisung im Prytaneion*⁶⁹⁰. Sofern Sokrates sich selbst dieses Recht zuerkennt, so Stirner unter Bezug auf diese Stelle⁶⁹¹, hätte er seinen bisherigen Konsens mit den Athenern durch die Flucht brechen müssen, anstatt sich einem nicht seiner Wahrheit dienenden Ostrazismus zu unterwerfen.

Mit seinem Tod gab Sokrates seinen Wahrheitsanspruch auf, zugunsten der Anerkennung des Feindes der Wahrheit, der politischen Macht. Wenn politische Gewalt der regierenden Institutionen ein Machtinstrument gegen die Wahrheit ist, ist es bloße Demonstration von Ohnmacht der Wahrheit, wenn sie sich der politischen Gewalt unterwirft. *Dabei, sich eine Teilhabe an der politischen Macht zu sichern, mußte er bleiben, und wie er kein Todesurteil gegen sich ausgesprochen hatte, so auch das der Athener verachten und entfliehen*⁶⁹². Für Christus gilt gleiches. Für die Menschheit zu sterben, ist *Verrat*⁶⁹³ an sich selbst.

Einzig Luther war augenscheinlich klug genug, sich freies Geleit zu sichern. Was so als Positivbeispiel in Stirners Urteil erscheint, kommt in Kierkegaards Überlegungen nicht vor. Da Luther, so könnte Kierkegaard argumentieren, aber religionspolitische Ziele verfolgte, muß er sich nicht zwangsläufig als Religiöser im Besitz der absoluten Wahrheit gewähnt haben. Politische Wahrheit ist eine Macht- und Gewaltfrage, wogegen wesentliche Wahrheit nicht der Zeit angehört.

Für eine politische Wahrheit aber sterben zu wollen, macht Wahrheit unwahr, weil es keine ethisch oder religiös verkannte politische Wahrheit gibt. Als religiöser Wahrheitszeuge zu

⁶⁸⁹ Stirner, EuE, S. 337.

⁶⁹⁰ Platon, *Apologie*, S. 249.

⁶⁹¹ Stirner, EuE, S. 235.

⁶⁹² Stirner, EuE, S. 236.

⁶⁹³ Ebd..

sterben, heißt, die Ohnmacht der politischen Strukturen zu erweisen und statt eine politische Wahrheit zu vertreten zu beanspruchen, religiöse Wahrheit zu besitzen. Der Wahrheitszeuge schwächt durch seinen Tod die institutionelle Macht. Insofern ist es des Sokrates einziger Fehler, daß er kein Christ sein konnte.

Die Beziehung zwischen Wahrheit und Tod, für Sokrates hergestellt, ist insofern eine ironische, als dessen Tod die Tötenden auf sie selbst zurückverweist, ohne daß sie ihr Wahrheitsproblem hätten lösen können. Einer solchen Ironie kann Stirner nicht Rechnung tragen, weil seine anarchische Wahrheitsaneignung ein ernstes Geschäft ist, das mit dem Tod seinen endgültigen Abschluß findet. Während für Stirner der Tod die Grenze der Handlungsmöglichkeiten darstellt, denkt Kierkegaards Religiöser den Tod als fortdauernde Wirkungsmöglichkeit von Wahrheit. Im Märtyrertod liegt die Erweckungsmöglichkeit par excellence, wogegen Stirner dem Märtyrer nur Besessenheit zuerkennt.

Gemeinsamkeiten zwischen Søren Kierkegaard und Max Stirner bestehen in ihrer Ablehnung von durch Konsens garantierter Wahrheit im Gegensatz zu der von ihnen erkannten Struktur von Wahrheit. Wenn es feststeht, daß dem Einzelnen und Einzigen mehr Wahrheit zukommt als der Masse, nützt es weder dem Individuum, einen Eid zu leisten, noch dem Staat oder ähnlichen Institutionen, einen Eid zu fordern. Da der Einzige der *natürliche Feind* aller Institutionen und Ideologien ist, dient seine Wahrheit ihm dazu, jeglicher Institutionalisierung zu entgehen. Indem ein Eid geleistet und gebrochen wird, wird das institutionalisierte *die Wahrheit sagen*⁶⁹⁴ zerstört. Wird der Eidbruch um einer *höheren Wahrheit willen*⁶⁹⁵ akzeptiert, handelt es sich um einen bloßen Wechsel institutionalisierter Wahrheiten.

Stirner hält dagegen: *Wie wäre es nun, wenn Wir die Sache ein wenig änderten und schrieben: Ein Meineid und Lüge um – Meinetwillen!*⁶⁹⁶ Eidbrüchigkeit aus Egoismus setzt gegen die institutionalisierte Wahrheit die Wahrheit als Eigentum des Individuums. Insofern ist es auch kein Widerspruch, wenn, im Gegensatz zu Kierkegaards Ästhetiker, Vertrauen in persönlichen Beziehungen, einem Verein der Einzigen, gegen Institutionen absolut gesetzt wird. *Es ist verächtlich, ein Vertrauen, das Wir freiwillig hervorrufen, zu täuschen*⁶⁹⁷, wobei die Freiwilligkeit die zentrale Bedingung der Verpflichtung ausmacht. Vertrauen ist eine auf Gegenseitigkeit angelegte freie Vereinbarung. Insofern ein Eid diese Vereinbarung institutionalisiert, ändert sich ihr Charakter von Freiheit zu Zwang.

⁶⁹⁴ Stirner, EuE, S. 332.

⁶⁹⁵ Stirner, EuE, S. 334.

⁶⁹⁶ Stirner, EuE, S. 335.

⁶⁹⁷ Stirner, EuE, S. 337.

Hier gibt es zwischen Kierkegaards und Stirners Unisonität gegen den Zwang eidlicher Verpflichtung eine grundlegende Differenz. Im Unterschied zu Stirner, dessen *Einziger* aufgrund seiner Opposition zu jeglicher Institutionalisierung keine Instanz anerkennt, vor der ein gebrochener Eid oder ein Meineid – mein Eid – zu rechtfertigen sein müsse, gilt Kierkegaards Religiösem die Ewigkeit als bindend. Es mag zwar möglich sein, sich durch einen Eid *freizuschwören*⁶⁹⁸, was aber nur als Äußeres, als das *Amtliche*⁶⁹⁹ Gültigkeit hat. Die personale Bindung zur ewigen Instanz bleibt von der Geschäftsmäßigkeit des amtlichen Schwurs unberührt.

In dem vom Religiösen angeführten Beispiel vom sich freischwörenden Verbrecher und dem einen Amtseid leistenden Kleriker besteht die Differenz darin, daß der Verbrecher zwischen dem Amtlichen und dem Persönlichen aufgrund seines Willens einen Unterschied macht, der Klerus sich aber wider besseres Wissen an einen Amtseid gebunden sieht. Der erste weiß gut stirnerisch, daß er nicht die Wahrheit sagen will, der zweite behauptet, daß er sie nicht sagen könne⁷⁰⁰. Beider Meineid bleibt für sie folgenlos, insofern die Unterwelt sich einer Gewissensprüfung enthält, der Klerus eine etwaige für sich behält, was seiner Innerlichkeit widerspricht. Er hält sich selbst und seine Gemeinde zum Narren, wenn er ex cathedra eine Wahrheit verkündet, die er nicht mehr für hinreichend begründet hält. Eine persönliche Verpflichtung zur Wahrheit, d.h., sie auch zu bezeugen, wird durch das Ablegen eines Eides verhindert. Ein verbeamteter Prediger kann niemals beanspruchen, noch kann ihm zugeschrieben werden Wahrheitszeuge sein, also Christi Dasein und Leben bezeugen zu können.

Übereinstimmung ist zwischen Stirner und Kierkegaard hinsichtlich der eidlichen Verpflichtung selbst vorhanden: Sie verpflichtet zu nichts. Climacus verfremdet ironisch jeden Anspruch auf Verbindlichkeit von dritter Seite, wie er sich selbst jeder verbindlichen Beziehung enthält, da Innerlichkeit weder auf Mitteilen noch auf Zuhören sondern auf Selbstbezug angelegt ist.

Die Weigerung, einen Eid abzulegen, bedeutet, einen Schritt weg von der reinen ästhetischen Existenz zu machen. Innerlichkeit ist aber durch das bloße Verweigern einer äußeren Handlung noch nicht erreicht⁷⁰¹. Die Wahrheit der Innerlichkeit mißt sich weder an objektiv

⁶⁹⁸ AUGENBLICK, S. 188.

⁶⁹⁹ AUGENBLICK, S. 189.

⁷⁰⁰ Vgl. AUGENBLICK, S. 188-190.

⁷⁰¹ Brutus hätte, so Climacus Urteil, um wahrhaft innerlich zu handeln, Caesar allein und in aller Stille töten sollen, sofern er den Mord für gerechtfertigt hielt, anstatt sich an der Verschwörung einiger Senatoren zu beteiligen, (NSI, S. 233).

ethischer Wahrheit, der Entscheidungsfähigkeit zwischen "gut" und "böse", noch am Konsens über Aussagen und Handlungen.

4.5 Wahrheit als Eigentum und Wahrheit als Paradoxon

Wesentliche Wahrheit ist evident allein durch den Habitus des Individuums selbst, das von Anderen gerade nicht als Wahrheitsträger anerkannt werden muß. Es behält seine Wahrheit für sich. Insoweit sind Stirner und Kierkegaards Climacus sich einig. Stirners Einziger operationalisiert Wahrheit für seine eigenen Zwecksetzungen, ohne Wahrheit einen Selbstzweck oder ein ihr eigentümliches Sein zuzuschreiben. *Alle Wahrheit für sich ist tot, ein Leichnam; lebendig ist sie nur in derselben Weise, wie meine Lunge lebendig ist, nämlich in dem Maße meiner eigenen Lebendigkeit. Die Wahrheiten sind Material wie Kraut und Unkraut; ob Kraut oder Unkraut, darüber liegt die Entscheidung in Mir*⁷⁰².

Stirners Gedankengang verzichtet ebenfalls auf die Notwendigkeit eines vom Individuum unabhängigen Wahrheitskriteriums. *Ich bin das Kriterium der Wahrheit, Ich bin aber keine Idee, sondern mehr als Idee, d.h. unaussprechlich*⁷⁰³. Die wesentliche Wahrheit, um zu resümieren, ist ungleich jeglicher objektivierbarer Wahrheit. Das Kriterium für wahrhaftiges Denken liegt für Stirner in der Leidenschaftslosigkeit, insofern Denktätigkeit Affekttätigkeit ausschließen muß, wenn das Individuum Eigner seines eigenen Denkprozesses ist und nicht ein abstrakter Denkbegriff das Individuum unter sein Procedere zwingt. Passionierte Anteilnahme am eigenen Denkprozeß, leidenschaftliche Begeisterung, das Kriterium Climacus' für wahrhaftiges Denken, zeugt in Stirners Perspektive bloß von Besessenheit, Unfreiheit und damit Unwahrheit des Denkens. Leidenschaftslosigkeit des Denkens aus der Perspektive Climacus' hingegen ist ein Zeichen dafür, daß das denkende Individuum sich einem allgemeinen Konsens der *Lauheit* und *Mittelmäßigkeit* angleicht.

Aber im Bedauern darüber, daß angesichts der *Lauheit, Verschlafenheit, Geistlosigkeit*⁷⁰⁴ der Welt das *einzigste, wahre Erweckungsmittel*⁷⁰⁵, der Märtyrertod, aus ethischen Gründen nicht realisiert werden darf, liegt begründet, daß, insofern es sich bei der derzeitigen *geistlosen* Gesellschaft in Wahrheit um eine nichtchristliche handelt⁷⁰⁶, der Einzelne durchaus sich des Rechtes, um der Wahrheit willen ermordet zu werden, versichern kann. *Eben weil das Christentum die Wahrheit ist, ist es seine eigentümliche Erfindung geworden, sich für die*

⁷⁰² Stirner, EuE, S. 398.

⁷⁰³ Stirner, EuE, S. 400.

⁷⁰⁴ HAT EIN MENSCH DAS RECHT, S. 110.

⁷⁰⁵ HAT EIN MENSCH DAS RECHT, S. 112.

⁷⁰⁶ Vgl. Ebd.,.

*Wahrheit totschiagen zu lassen, sintemal das Christentum dadurch, daß es die Wahrheit ist, den unendlichen Abstand zwischen Wahrheit und Unwahrheit entdeckt hat*⁷⁰⁷.

Wahrheit als Eigentum des Einzigen unterliegt weder der Veränderung in einem historischen Prozeß, noch ist in diesem selbst Wahrheit aufzufinden. *Jede Wahrheit einer Zeit ist die fixe Idee derselben, und wenn man später eine andere Wahrheit fand, so geschah dies immer nur, weil man eine andere suchte: man reformierte die Narrheit und zog ihr ein modernes Kleid an*⁷⁰⁸. Dementsprechend ist die Auffassung von Kierkegaards Religiösem hinsichtlich seines Märtyrertums. *Seine [des Märtyrers] Aufgabe aber ist gerade, es die Zeit begreifen zu lassen, daß die Wahrheit nicht die Erfindung der Zeit ist*⁷⁰⁹. Sofern wesentliche Wahrheit weder für Stirner noch für Kierkegaard Wirklichkeit oder Geschichtlichkeit hat, und nur von einzelnen Individuen produziert wird, sind alle objektiven Aussagen unwahr.

⁷⁰⁷ HAT EIN MENSCH DAS RECHT, S. 111.

⁷⁰⁸ Stirner, EuE, S. 399.

⁷⁰⁹ HAT EIN MENSCH DAS RECHT, S. 107.

C Der philosophische Ort

1. Der Einzige und der Einzelne

Kierkegaards Theorie der Subjektivität in einen Rahmen anderer, dieses Thema ebenfalls behandelnde Theorien einzuordnen, muß aufgrund der speziellen Architektur seiner Theorie fehlschlagen. Sie müßten sich an Kierkegaards Kriterien für eine Wissenschaft oder einer Theorie der Wissenschaft messen lassen und deren Kriterien für eine universell wahre Theorie genügen, aber welche Theorie vermag dies zu leisten. Es könnte eine sein, die ihren Anspruch mit der Approximativität jeglichen historischen Wissens in Übereinstimmung brächte, d.h. eine, die ihren eigenen Beobachterstatus reflektiert. Aber dann können sie keine Universalität mehr beanspruchen und gehören selbst als Erkenntnisproblem in Kierkegaards Problemgefüge von Beobachtung und Reflexivität.

Deshalb soll der Versuch einer Einordnung in einen Rahmen von Theorien auch nicht vorgenommen werden, sondern es soll nur auf den Problemrahmen selbst, sowie auf einzelne Theoriefragmente hingewiesen werden, in denen das Subjektivitätsproblem unter dem Gesichtspunkt der Autonomie analog, oder aber völlig anders als bei Kierkegaard thematisiert wird.

Kierkegaards Begriff des Einzelnen ist als ontologisch-existentielle Kategorie⁷¹⁰ zu verstehen: alle sind Einzelne, eine bürgerlich-moralische Lebensform verdeckt dieses existentielle Faktum bloß. Einerseits ist der Einzelne Gegen-Begriff zur Transzendenz der Historizität des Individuums, andererseits ein Begriff zur Explikation des Fehlschlagens des Versuches autopoietischer Subjektivität im Sinne Stirners. Ein Einzelner werden, heißt, den dandistischen Rückzug von der Welt antreten. Der Einzelne ist mehr als nur ein *Korrektiv*⁷¹¹ zur Vergesellschaftung von Individuen.

Stirners Begriff des Einzigen ist eine produktive Kategorie der Selbsthabe, nicht der Selbstsuche. Er wird programmatisch gegen Vergesellschaftung und Normativität formuliert. Ein Einziger werden, heißt, Selbstentwicklung mittels Destruktion begrifflicher Inhalte und für allgemeingültig gehaltener ethischer Prinzipien und gesellschaftlicher Normen zu forcieren. Die Formulierung des Begriffs im Elativ übersteigt eine Begrifflichkeit der Relationierung zwischen Individuum und Gegenständen außer ihm. Sie verdeutlicht die Verabsolutierung der Geschehnisse auf der inneren Bühne des Individuums. Gleichzeitig

⁷¹⁰ Buber, *Die Frage an den Einzelnen*, S. 204-205. Buber plädiert ebenfalls für eine Abgrenzung gegen den Individualismus in seiner religiösen Spielart respektive zur Persönlichkeit der deutschen Klassik, als deren Widerpart Buber den Einzelnen versteht.

⁷¹¹ Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, S. 269.

wird der Einzige als $\tau\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ der Geschichte verstanden. Damit ergibt sich eine begriffliche Verschiebung vom Einzigem als bedürfnisorientiertem Korrektiv gesellschaftlicher Verhältnisse zum Einzigem als Paradigma für ein Leben nach aller Geschichte.

Die theoretische Leistung Stirners bleibt sein konsequenter Nominalismus. *Man sagt von Gott: "Namen nennen Dich nicht." Das gilt von Mir: kein Begriff drückt Mich aus, nichts, was man als mein Wesen angibt, erschöpft Mich; es sind nur Namen*⁷¹². Im Verstummen des Einzigem kulminiert das Nominalismusproblem des Subjektivitätsbegriffes⁷¹³. Das Verstummen ist deutlich mehr als *nominalistische Skepsis* gleichgesetzt mit der *Destruktion der Vorrangstellung des Begriffes vor der Sache*⁷¹⁴ und des Postulates des Materialismus des Ich. Weil der Einzige verstummt, generiert er sich selbst als vernutzendes Nichts, als autopoietischen Nukleus gegen das stoische, in der systematischen Philosophie ausformulierte: nihil ex nihilo fit. Ding und Begriff haben hinsichtlich des Ich kein Vorzeitigkeits-Nachzeitigkeitsverhältnis zueinander. Das vorsprachliche *imperialistische Ich*⁷¹⁵ bringt beide eben nicht in ein Verhältnis zueinander, sondern verzichtet auf Begriffe, die die Distanz seiner selbst zur reinen Vernutzbarkeit der Dinge so vergrößerten, so daß die Dinge selbst aus seinem Zugriffsbereich verschwänden. Mit dem Verschwinden des Begriffs wird nicht nur der den Begriff verschwinden lassende Einzige frei, sondern auch das Ding frei zur Bemächtigung.

Historisch-genetisch ist der Einzige das Kind der Aufklärung, das deren Prinzipien, Wissen und Intellektualität, überwindet. Über die vorausgegangenen mythologischen Epochen erhebt sich der Anspruch der Universalisierbarkeit von Wissen. Aufklärung fordert umfassende menschliche Bildung: reelle, in das Leben eingreifende Belehrung: damit wird Wissen gleich Leben und Leben gleich gelebtes Wissen. Autoritätsherrschaft verliert ihren Nimbus. Allgemeine Bildung wird verstanden als "Über alles mitreden können." Alle haben dasselbe Bedürfnis, sich in ihre Welt und Zeit zu finden, lautet die These der Aufklärung. Aber Humanismus und Realismus als Orientierungsprinzipien für Identitätssuche in der Welt dienen nur zur Bewältigung des Zeitlichen, haben bloß emanzipatorischen Charakter. Sie dienen aber nicht *der Gleichheit mit sich selbst, [...] der Ausgleichung und Versöhnung unseres zeitlichen und ewigen Menschen, [...] der Verklärung unserer Natürlichkeit zur*

⁷¹² Stirner, EuE, S. 412.

⁷¹³ Vgl., Eßbach, DIE BEDEUTUNG MAX STIRNERS FÜR DIE GENESE DES HISTORISCHEN MATERIALISMUS, S. 113.

⁷¹⁴ Ebd.

⁷¹⁵ Vgl., Falkenfeld, KIERKEGAARD UND STIRNER.

*Geistigkeit, kurz [...] der Einheit und Allmacht unseres Ich's, das sich selbst genügt, weil es außer ihm nichts Fremdes stehen läßt*⁷¹⁶.

Wissen wird nicht vollendet, nicht durchsichtig, sondern es bleibt ein Positives ohne Steigerung zum Absoluten. In einer beinahe Kierkegaardschen Wendung gewinnt der Einzige in der Transformation von Wissen zum Willen seine Autonomie. Zwischengeschaltet ist nur die Erfahrung der Einzigartigkeit, die gleichzeitig eine Art perverses Bewußtsein von Unvergänglichkeit vermittelt. Pervers insofern, als eine gehörige Portion nominalistischer Phantasie vonnöten ist, diese Wendung zu verstehen. Begrifflich ist die Stirnersche Variante des Autonomiebegriffs problemlos zu fassen. Autonom handelt der, dem weder seine eigene Intellektualität im Wege steht, d.h., der unter Freiheit nicht die Einsicht in die Notwendigkeit begreift, noch der von allgemeinen Begriffen die Normen seines Handelns ableitet. Wenn Unvergänglichkeit nur auf dem Bewußtsein der Einzigartigkeit beruht, hat sie in diesem Konstrukt den Vorteil, daß sie nicht weiter begründet zu werden braucht. Metaphysik ist überflüssig. *Das Wissen, so gelehrt und tief, oder so breit und fasslich es auch sei, bleibt so lange doch nur ein Besitz und Eigenthum, als es nicht in dem unsichtbaren Punkt des Ich's zusammengeschwunden ist, um von da als Wille, als übersinnlicher und unfasslicher Geist allgewaltig hervorzubrechen*⁷¹⁷. Der Trieb des Geistes, das bewußtlose Wissen, konzentriert der Einzige nicht über Reflexion, sondern über umwegloses Handeln. Wissen und die darauf folgende Handlung bilden in ihrer Gesamtheit das Ritual der Selbstgesetzgebung.

Stirners Anarchismus ist kein politischer Anarchismus im Sinne von tages- oder weltpolitisch eingreifend, aber politisch in dem Sinne, daß der Einzige staatliche oder gesellschaftliche Verkehrsformen als seinem eigenen Konzept widersprechend begreift. Der Einzige ist in seinen Handlungen autonom. Autonomie des Einzigen meint nicht Gewissensfreiheit oder bloße Unabhängigkeit des Individuums im Sinne des bürgerlichen Selbsts. Im Gegenteil, eine solche Charakterbildung machte den Einzigen zum Resultat des *Spukes*.

Der Einzige, die geniale black box, muß für die Zurechenbarkeit von Handlungen in die begreifbare Struktur der bürgerlichen Persönlichkeit, eben jenes chimärische Resultat gesellschaftlicher Bildung, eingepaßt werden. Da allerdings die Struktur der black box, des Stirnerschen autonomen Ich, sich jedem begrifflichen Zugriff entzieht, muß sie diesen Zurechnungen entgegen stehen. In seinem Autonomiebegriff liegt eben gerade nicht eine Konvergenz zu staatlich oder gesellschaftlicher Rechtsproduktion. *Im Staate vermag nämlich das zügellose Ich, Ich, wie Ich Mir allein angehöre, nicht zu meiner Erfüllung und Verwirklichung kommen. Jedes Ich ist von Geburt schon ein Verbrecher gegen das Volk, den*

⁷¹⁶ Vgl., das Referat dieses Aufsatzes in: Löwith, VON HEGEL ZU NIETZSCHE, S. 320-322.

⁷¹⁷ Stirner, KS, S. 253.

*Staat*⁷¹⁸. Nicht normativ sondern ausdrücklich gegen Normativität, handelt der autonome Einzige nur aus sich selbst heraus. Gegen die von ihm vermeinte staatliche oder gesellschaftliche Willkür setzt er seine eigene.

Bürgerlich-moralische Lebensform ist Selbstenteignung, bürgerlich-moralische Lebensform ist Selbstaufgabe; mit diesen Formeln treten Søren Kierkegaard und Max Stirner in allen Bereichen philosophischer Begriffsbildung gegen die gesellschaftliche Vereinnahmung des Individuums an.

Stirner betreibt die Isolierung des Einzigen außerhalb gesellschaftlicher Normativität. Kierkegaards Existenzkategorie, des Einzelnen, transzendiert gesellschaftliche Normativität in all ihren drei Inszenierungsformen. Mensch, Menschheit, Macht, Wahrheit, Denken und Existenz sind die Begriffe, die gleichzeitig in Anspruch genommen und doch so definiert werden, daß sie, obwohl selbst ideologisch verwendet, gegen die Ideologie gewendet werden können, daß die dagegenlaufende Ideologie, ihre Bedeutung sei allgemeiner Konsens oder begriffsgeschichtlich verankert, nicht zu halten ist. Sie kommen sozusagen aus dem Off ins Bild. Mit ihnen begründen Einziger und Einzelner die grundsätzliche Andersartigkeit ihrer Philosophie wie auch ihre Andersartigkeit als nicht institutionalisierbare Individuen. Diese Begriffe sind sowohl individuell als auch allgemein verwertbar.

Das sich ihrer in ihrer undefinierten Form bedienende Individuum besitzt mit ihnen gleichzeitig einen Apparat zur Selbstkonstitution und zur Dekonstruktion von Prinzipien gesellschaftlicher Konstitution. Dem Begriff Mensch wird, weil mit ihm andere verführbare und verfügbare Individuen bezeichnet werden, seine Vorrangstellung entzogen. Er ist kein Denotator von Besonderheit mehr.

Menschheit ist für Stirner ein durch und durch ideologischer Begriff, der eine leere Stelle bezeichnet. Für Kierkegaard ist dieser Begriff ebenso leer, da er keine existentielle Konkretion erfahren kann. Alle Begrifflichkeit, die mit ihm in Zusammenhang steht, wie Geschichte, Humanität, wird mit der Entleerung des Begriffes Menschheit ebenfalls gehaltlos. Kontrastiv dazu erhält der Einzige mittels seiner Isolierung seine Eigenheit. Der Einzelne transzendiert Menschheit, die allgemeine Selbstvergessenheit, in seiner konkreten Existenz.

Macht bezeichnet bei Kierkegaard ein Mittel der Verfügung und der Manipulation. Individuelle Macht erlaubt ebenfalls die Transzendenz weltlicher und religiöser

⁷¹⁸ Stirner, EuE, S. 219. Weder Stirners Autonomiekonzept noch Kierkegaards Begriff des „Bösen“ sind vergleichbar mit Kants Konstrukt der Charakterwahl.

Institutionalität. Die Macht des Einzigen Stirners ist die faktische potestas Institutionen⁷¹⁹ und anderen Individuen gegenüber.

Das Gerüst von Kierkegaards und Stirners Wahrheitsbegriff ist die Vernunftwahrheit der Noesis. Die ästhetische Theorie bleibt dem Wahrheitsbegriff der adaequatio geschichtlich und systematisch verhaftet, um überprüfbare Aussagen über sich selbst und Sachverhalte außerhalb ihrer selbst machen zu können. Transzendenz der Wahrheit vollziehen ethisches und religiöses Denken mit der Gleichsetzung von Innerlichkeit und Wahrheit im ersten Falle und der ultima ratio des credo quia absurdum im anderen. Stirners Einziger überbietet die adaequatio, indem er in seiner Selbstsetzung Vernunft und damit Vernunftwahrheit destruiert.

2. Zur Kritik von Fichtes Ich-Ich

*Das Ich-Ich ist keine Tatsache des Bewußtseins, sondern eine Konstruktion, die es uns ermöglicht, Bewußtsein als eine sich bestimmende Tätigkeit zu interpretieren und dazu aufzufordern, daß sich das Bewußtsein als sich – bestimmende Tätigkeit begreift*⁷²⁰. Ein allgemeiner Einwand gegen Fichtes Konstruktion könnte wie folgt formuliert werden: das Ich-Ich, wenn es denn Zentrum von Affektivität, Erkenntnisfähigkeit und Glauben ist, müßte über eine interne rationale Struktur gesteuert werden, die eine in ihr wirksame Vernunft voraussetzte, damit Erkenntnis überhaupt stattfinden kann. Denn sinnliche Wahrnehmung und Empirie reichen zur Steuerung eines im Zweifelsfalle von Wahrnehmung und Empirie nicht erreichbaren Nukleus von Ich nicht aus. Die Möglichkeit der Vernunftsteuerung müßte eine ontologische Grundkonstante sein, die immer richtige Wahrnehmung garantiert. Ethisch gesprochen: Jeder Mensch müßte eine Unterscheidungsfähigkeit für Gut und Böse eingebaut haben.

Kierkegaards Climacus ist die Existenz- und Eigenschaftslosigkeit eines solchen Konstruktes ein Dorn im Auge. Einer Identität von Wahrheit und Sein widerspricht die Tatsache, daß ein existierender Mensch ein Werdender ist. Letztgültige Wahrheitserkenntnis ist ihm aus diesem Grunde verwehrt. *Wird das nicht festgehalten, so gehen wir sofort mit der neueren Spekulation in das phantastische Ich-Ich hinein, das die neuere Spekulation zwar gebraucht hat, aber wovon sie nicht erklärt hat, wie das einzelne Individuum dazu in Beziehung stehe, [...] das Ich-Ich ist ein mathematischer Punkt, der überhaupt nicht Dasein hat; insofern kann*

⁷¹⁹ Vgl. zu Stirners Antiinstitutionalismus auch: Eßbach, DIE BEDEUTUNG MAX STIRNERS FÜR DIE GENESE DES HISTORISCHEN MATERIALISMUS, S. 209 – 210.

⁷²⁰ Anacker, SUBJEKT in: HANDBUCH PHILOSOPHISCHER GRUNDBEGRIFFE, S. 1445.

jeder gern diesen Standpunkt einnehmen; der eine steht dem anderen nicht im Wege⁷²¹. Nicht nur Kierkegaards Climacus sieht den Grund für die Notwendigkeit eine solchen Konstruktion des Ich-Ich in einer generellen Schwäche des Idealismus, Subjektivität nicht ohne Objektivität denken zu können, der Schwäche, ein Gegensatzpaar zu inaugurierten, dessen eine Seite, die Subjektivität nur als Problem wirklich bestimmbar ist, sofern das Denken Gegenstand seiner selbst und damit zum Objekt seiner selbst wird. *Fichte beseitigte die Schwierigkeit mit diesem "An = sich", indem er es in das Denken hineinsetzte, er verunendlichte das Ich im Ich = Ich. [...] eine Unendlichkeit ohne allen Inhalt*⁷²².

Stirner sieht in Fichtes Subjektivitätsbegriff eine unzulässige Verallgemeinerung der individuellen internen Prozesse. *Auch Fichtes Ich ist dasselbe Wesen außer Mir, denn Ich ist Jeder, und hat nur dieses Ich Rechte, so ist es "das Ich", nicht Ich bin es. Ich bin aber nicht Ich neben anderen Ich, sondern das alleinige Ich: Ich bin einzig*⁷²³.

Weder Kierkegaard noch Stirner schließen mit ihren Begriffen des Einzelnen und Einzigen an Fichtes Subjektivitätskonzeption an. Das Ich-Ich wird von Kierkegaard und Stirner ausdrücklich als Folie für ihre Theorien von Subjektivität zurückgewiesen. Das Ich-Ich ist ein Abstraktum ohne konkrete Wirklichkeit, d.h., es ist existentiell nicht nachweisbar. Es ist für Stirner schlicht eine nominalistische Lösung einer existentiellen Gewißheit von Subjektivität, die keiner weiteren Explikation mehr bedarf. Die Differenzen bestehen in der unterschiedlichen Wertung der Bedeutung dieses Konstruktes für die Lebensrealität eines Individuums. Nach Fichtes Auffassung ist das Ich-Ich keine Bewußtseinstatsache sondern ein Konstrukt zur Selbstinterpretation⁷²⁴.

Das Ich-Ich als allgemeiner Begriff zur Bezeichnung eines subjektinternen Konstruktes gehört nach Stirner dem *Spuk* an. Damit ist es ein *Wesen außer mir*⁷²⁵. Fichtes Ich-Ich hat folglich keinen Realitätsgehalt. *Wenn Fichte sagt: "Das Ich ist Alles", so scheint dies mit meinen Aufstellungen vollkommen zu harmonieren. Allein nicht das Ich ist Alles, sondern das Ich zerstört Alles, und nur das sich selbst auflösende Ich, das nie seiende Ich, das – endliche Ich ist wirklich Ich. Fichte spricht vom absoluten Ich, Ich aber spreche von Mir, dem vergänglichen Ich*⁷²⁶.

Diese Kritik Stirners an Fichte hat ihre Analogie in Kierkegaards Kritik des Ich-Ich. *Wenn der Existierende wirklich außerhalb seiner selbst sein könnte, würde die Wahrheit etwas*

⁷²¹ NSI, S. 187.

⁷²² BI, S. 278.

⁷²³ Stirner, EuE, S. 406.

⁷²⁴ Vgl. Anacker, SUBJEKT in: HANDBUCH PHILOSOPHISCHER GRUNDBEGRIFFE, S. 1445.

⁷²⁵ Stirner, EuE, S. 406.

⁷²⁶ Stirner, EuE, S. 199.

*abgeschlossenes für ihn sein; aber wo gibt es diesen Punkt? Das Ich-Ich ist ein mathematischer Punkt, der überhaupt nicht Dasein hat; insofern kann jeder gern diesen Standpunkt einnehmen; der eine steht dem anderen nicht im Wege*⁷²⁷. Realitätsgehalt hat nur ein endliches, d.h., von definiten Grenzen eingeschlossenes Ich. In der Erkenntnistheorie Climacus' in DE OMNIBUS wird dem mathematischen Punkt keine unbedingte Wirklichkeit zugeschrieben. Ein mathematischer Punkt wird definiert und damit begrenzt von den ihn umgebenden mathematischen Punkten⁷²⁸.

Stirner unterscheidet dieses *endliche* Ich von einem ontologischen Ich. Sein Gedankengang kann folgendermaßen strukturiert werden: wenn Ich, nach Stirners eigenem Postulat, *Alles zerstört*, statt *Alles zu sein*, wie Fichte formuliert, zerstört Ich auch sich selbst, d.h., dem Konstrukt eines ontologischen Ich-Ich geht es nicht anders, als allen anderen allgemeinen Begriffen. Es wird vom real existierenden Ich als Ideologie entlarvt und eliminiert.

Das Konstrukt Ich-Ich soll jedem einzelnen ermöglichen, sich als Subjekt seiner Handlungen zu interpretieren. Stirner sieht die Allgemeinheit ebenso, bestreitet aber, daß dieses Konstrukt eben aufgrund seiner Allgemeinheit in der Lage ist, einem einzelnen, einmaligen Individuum Folie zur Interpretation seiner selbst zu sein. Das einzelne Individuum in seiner Einzigartigkeit bedarf keiner Instanz, an der es sich reflektiert. Es lebt unmittelbar aus sich selbst.

Dann meint das *sich selbst auflösende Ich* den Bruch mit der Identifikation von *Mensch* und *Ich*. Dieser Bruch ist die Voraussetzung für die Individualisierung des Ich im Endlichen. Jede Bestimmung einer allgemeinen Individualität des *Menschen* muß von dem einzelnen Individuum abgestreift werden. *Allein die Gattung ist nichts, und wenn der Einzelne sich über die Schranken seiner Individualität erhebt, so ist dies vielmehr gerade Er selbst als Einzelner, er ist nur, indem er sich erhebt, er ist nur, indem er nicht bleibt, was er ist, nämlich "Mensch", sonst wäre er fertig, tot*⁷²⁹.

Das Ich wird von ontologischen und gesellschaftlichen Bestimmungen losgelöst. Die Differenz besteht zwischen der Allgemeingültigkeit der Fichteschen Formulierung des Konstrukts "das Ich", dem qua seines Menschseins *Rechte* zugeschrieben werden, und dem mit anderen in keiner Weise identischen, begrifflich nicht zu fassendem Ich, der Einzigartigkeit. Sie besteht zwischen gesellschaftlich einer Klasse von Individuen, den Menschen, zugeschriebenen und den von Stirner in Absetzung von gesellschaftlichen Zuschreibungen postulierten einzigartigen Bedürfnissen und Handlungen, die einzig und

⁷²⁷ NSI, S. 187.

⁷²⁸ Vgl., Hügli, DIE ERKENNTNIS DER SUBJEKTIVITÄT UND DIE OBJEKTIVITÄT DES ERKENNENS, S. 61.

⁷²⁹ Stirner, EuE, S. 200.

allein von der inneren Bühne ihren Ausgang nehmen und sich autonom des Außen bemächtigen. *Das ist der Sinn des – Einzigen*⁷³⁰.

In der NACHSCHRIFT erscheint Fichte unter dem Etikett der *neueren Spekulation*⁷³¹, dessen Lösung des Problems der Identität von Denken und Sein mittels des Konstruktes Ich-Ich weder Wahrheit noch Wirklichkeit hat. Das Ich-Ich hat *negative Unendlichkeit, unendliche Identität des Ich mit sich selbst; anstelle des positiven Strebens, d.h. der Seligkeit, erhielt er [Fichte] negatives Streben, d.h. ein Sollen*⁷³². Kierkegaards Kritik des Fichteschen Ich-Ich nimmt ihren Ausgangspunkt an seinem Verständnis von Kants transzendentelem Subjekt, eben jenem x als Ding, welches denkt. Die Reflexion der Reflexion zwingt das Denken auf Abwege, weg von seinem eigentlichen Inhalt, in letzter Konsequenz weg von der Erfahrung zum "Ding an sich". Gleich den wirkenden Kräften beim Billard trennen sich für das erfahrende Individuum sein Denken und die Gegenständlichkeit seiner Erfahrung. *Indes das für die Erfahrung Äußerliche, das wie ein harter Körper mit dem erfahrenden Subjekt zusammenstieß, worauf mit der Kraft der Zusammenstoßgeschwindigkeit jedes Teil seinen Weg nahm*⁷³³. Aufgrund der kritischen Betrachtung des Ich verlor es seine Fülle *bis es damit endete, daß das Ich ein Gespenst ward*⁷³⁴.

Aus der Konsequenz, das *Ich* zum *Ding an sich* zu machen, folgt: das Denken selbst wurde zum *Ding an sich*. Das Denken wurde als Gegenstand der Reflexion hineingenommen in die Reflexion. Es schien so, als ob es noch eine Funktion des Denkens angenommen werden könnte, die nicht mit den Denkprozessen selbst identisch ist, die aber auch nicht identisch mit den Denkinhalten ist. Aber da handelt es sich um eine Funktion, die der Erfahrung und dem Denken nicht zugänglich ist, von der also nichts ausgesagt werden kann. Aus dem Konstrukt *Ich=Ich* folgt Denken um des Denken, Handeln um des Handelns willen, nicht um einer von Denken oder Handlung unabhängigen Zielsetzung willen. *Das Ich=Ich ist die abstrakte Identität. Hierdurch machte Fichte das Denken unendlich frei. Aber diese Unendlichkeit des Denkens bei Fichte ist wie alle Unendlichkeit Fichtes eine negative Unendlichkeit (seine moralische Unendlichkeit ist fortwährendes Streben um des Strebens willen; seine ästhetische Unendlichkeit ist fortwährendes Hervorbringen um dieses Hervorbringens selber willen. Gottes Unendlichkeit ist fortwährende Entwicklung um der Entwicklung willen)*⁷³⁵.

⁷³⁰ Stirner, EuE, S. 406. Kein autistisches Ich ist gemeint, wenn die Stirnersche Konzeption des Einzigen vergleichbar sein kann, dann ist sie es in ihrer Radikalität mit der Sades von Natur aus absolut freiem Subjekt.

⁷³¹ NSI, S. 187-188.

⁷³² BI, S. 278.

⁷³³ BI, S. 277-278.

⁷³⁴ BI, S. 277.

⁷³⁵ BI, S. 278.

Die *abstrakte Identität* ist Ausgangspunkt für Weltkonstruktion bei Fichte, die aber nichts Konkretes hervorbringt, *weil da nichts ist, daran sie gewendet werden könnte*⁷³⁶. Der Anfang der Philosophie bleibt bei seinem Anfang als mathematischer Punkt, weil ihm die Gegenstandswelt abhanden gekommen ist. Das Ich im Ich-Ich bleibt realitätsloses Substrat, das mit seiner eigenen Existenz konfligiert, d.h., ein existenzloses Substrat als Ich ist zwar denkbar aber nicht lebbar. Darin liegt Ironie. Wenn eine Phantasmagorie als Ausgangspunkt zur Interpretation des Verhältnisses der endlichen Existenz zur Gegenstandswelt genommen wird, können auf dieser Grundlage weder Einsichten über die Gegenstandswelt, noch über die endliche Existenz, noch über die Phantasmagorie gewonnen werden. Dann ist die letzte Konsequenz des Ich-Ich-Denkens der Selbstmord⁷³⁷.

Wirklich ist allein die Existenz. Die Unendlichkeit allein ist an Welt nicht anschließbar. Sie ist bloße Negativität. Der Inhalt der Unendlichkeit, die Endlichkeit ist das, was positiv antreffbar ist. Der Endlichkeit verhaftet, vermag das existierende Individuum nicht, unendlich zu sein noch zu werden. Gleichwohl ist ihm als demjenigen, der Endlichkeit mittels seines Strebens nach Unendlichkeit mit eben dieser zu verbinden trachtet, gerade aufgrund des Erkennens seiner Position das Leben in seiner Fülle sicher⁷³⁸. Ein Konstrukt zur Konstruktion von Welt vermag diese Erkenntnis nicht zu gewinnen. Darin liegt die existentielle Ironie.

Die Differenz zwischen Max Stirners und Søren Kierkegaards Begriff der Subjektivität läßt sich aus ihrer Argumentation gegen das Ich-Ich ableiten. Stirner hält gegen das Ich-Ich als allgemeinen Begriff zur Selbstinterpretation die einzigartige Autonomie jenes Einzigen, der nicht Welt konstruiert, sondern unmittelbar nach Belieben mit Welt verfährt, nicht ironisch eine Welt destruiert, um eine andere zu konstruieren⁷³⁹. Ein konstruierendes Konstrukt ist eine denkerische Unmöglichkeit. Kierkegaard hält gegen die spekulative Abstraktion des Ich-Ich aus der Reflexion über die Gegenstandswelt die existentielle Ironie. Das Ich-Ich wird als Zentrum subjektiver Autonomie konstruiert, so könnte sein Einwand gegen Fichte zusammengefaßt werden, aber das ist bereits ein Widerspruch in sich, denn dieses Konstrukt entbehrt der Wirklichkeit und kann daher nicht autonom sein.

⁷³⁶ NSI, S. 279.

⁷³⁷ NSI, S. 188.

⁷³⁸ Vgl., BI, S. 279 und NSI, S. 85.

⁷³⁹ Gegen Schmitz' Auffassung von Stirner, der das *moralisch provokante Potential der romantischen Ironie*, (PHILOSOPHIE ALS SELBSTDARSTELLUNG, S. 89), ausspielt, muß eingewandt werden, daß Stirners Einziger die Begriffswelt zwar polemisch destruiert, aber um Begriffe so umzudefinieren, daß die mit ihnen bezeichneten Gegenstände schon aufgrund ihrer Neubezeichnung sich nicht mehr der Verfügung des Einzigen entziehen können. Es geht Stirner nicht um die ironische Zerstörung, die eine Leere hinterläßt, sondern ganz konkret um die Vernutzbarkeit von Gegenständen für ihn selbst.

3. Interpretationen des Subjektivitätsbegriffes

Die Diskussion darum, was als Subjekt gelten kann und was nicht, beginnt bei Augustinus. Augustinus hält es für problematisch, erzählte Biographie überhaupt dem eigenen Leben zuzurechnen und steht damit an der systematischen Grenze zwischen vormodernen Identitätsbegriff und modernem oder, wenn man so will, postmodernem Begriff des Individuums. *Es widerstrebt mir, Herr, dieses Lebensalter, das durchlebt zu haben ich mich nicht erinnere, das ich aus den Aussagen Fremder und aus Beobachtungen an anderen Säuglingen erschlossen habe, zu meinem irdischen Leben zu zählen, so zuverlässig diese Annahmen auch sein mögen. Es liegt in der gleichen Finsternis des Vergessens wie mein Leben im Mutterschoß*⁷⁴⁰. Damit ist die Schwierigkeit dessen umrissen, was Zurechnung und was Autonomie als interpretatorische Prämissen für die Bestimmung von Persönlichkeit, personaler Identität oder schlichter Einzelheit ausmachen.

Das Spannungsfeld von vor- und postmodernen Theorien zur Subjektivität und der Person läßt sich ganz knapp umreißen durch eine kurze Bestimmung dessen, was John Lockes Begriff der personal identity und Hermann Schmitz' Begriff der Leiblichkeit sowie seine Auffassung des Kierkegaardschen Subjektivitätsbegriffes zu einem Verständnis von Subjektivität beitragen.

3.1 Person bei John Locke

Es ist schwierig, zwischen Erzählungen, erzählten Erinnerungen und eigenen Erinnerungen zu unterscheiden. Dennoch sind auch erzählte Erinnerungen, gekoppelt mit den individuellen Erinnerungen, Teil der Biographie. Ob Erzählung oder nicht, sie sind einer der Begleiter durch ein von beiden Formen der Erinnerung geformtes Leben. Die fremde Erzählung seiner eigenen Erinnerung und Geschichte beeindruckt den Erinnernden gleichermaßen. Er hat sie sich zu einem Teil seiner Selbst gemacht. Locke formuliert mit seinem Begriff der Person die Kontraposition zu Augustinus. Identität wird verstanden als Sichselbstgleichheit.

Ein lebendiges Wesen ist aufgrund der Kontinuität seines Lebens in Zeit und Raum, trotz aller physikalischen Veränderungen, denen es unterworfen ist, in seiner Lebenskontinuität dasselbe, so argumentiert Locke. Es ist ein organisierter Körper von einer bestimmten Dauer unaustauschbar zwischen zwei Individuen zur gleichen Zeit am gleichen Ort. Dieser Körper besteht aus lebendig verknüpften Teilen in kontinuierlicher Organisation im ihnen gemeinsamen Leben.

⁷⁴⁰ Augustinus, BEKENNTNISSE, S. 41.

Von sinnlich erfahrbaren Gegenständen (*bodies*) und endlichen intelligenten Wesen (*finite intelligences*), läßt sich aussagen, daß sie durch ihren Anfang und ihr Ende, also durch die Dauer in Raum und Zeit, bestimmt werden. Die Zeitlichkeit eines Gegenstandes kennzeichnet ihn als einmalig und alles, was in der Anschauung mit ihm identisch ist, aber einer anderen Zeitlichkeit unterworfen ist, ist von ihm unterschieden (*diverse*). Das principium individuationis aller sinnlich erfahrbaren Gegenstände, auch die Menschen sind solche, ist *existence itself; which determines a being of any sort to a particular place and time*⁷⁴¹.

Es ist grundsätzlich unmöglich, und Locke verläßt sich hinsichtlich seiner weiteren Überlegungen auf einen Grundsatz europäischer Philosophie und Logik, daß es dasselbe Ding zur gleichen Zeit am gleichen Ort mehr als einmal gibt. Identität in diesem Sinne ist keine ideologische sondern eine logische Kategorie. Das läßt sich weiter ausführen. Zunächst einmal besteht die Identität eines Menschen nur in der körperlichen Dauer seines kontinuierlichen Lebens, während dessen sich die einzelnen Partikel, die seinen Körper ausmachen, konstant ändern, aber sich immer zu einer lebendigen Einheit in derselben körperlichen Organisation zusammenfinden. Würde man menschliche Identität anders, nämlich als überzeitliche und außerräumliche Identität der Seele oder der Psyche fassen wollen, wäre einerseits seine Körperlichkeit als bestimmend ausgeschlossen und andererseits wäre es sehr schwierig, einen Embryo, einen erwachsenen Menschen, verrückt und nicht verrückt, denselben zu nennen, ebensowenig wie man ausschließen könnte, daß es sich bei Menschen der verschiedenen Zeitalter um ein und dieselben handeln könnte.

Drei Kriterien sind für Locke entscheidend für die Identität eines Menschen, seine körperliche Form, die Kontinuität seines Lebens, und seine personale Identität. Körperlichkeit, seine Form, ist allen Menschen prinzipiell gleichermaßen zu eigen. Im Laufe seines Lebens verändert jeder Mensch seine besondere Form, ohne daß diese Form ihn nicht als Menschen mehr würde ausweisen könnte, mit zunehmendem Alter oder durch Krankheit, dennoch würde niemand behaupten wollen, der alte, sterbende Mensch sei ein anderer Mensch als der, der er zum Zeitpunkt seiner Geburt war.

Seine Physiognomie mag sich ändern, physiologisch unterscheidet sich ein Neugeborenes von einem Sterbenden, aber in der Kontinuität ihres Lebens sind sie identisch. Jeder mag zuzeiten seines Lebens mit unterschiedlichen anderen Menschen gelebt haben, differente Verhaltensweisen aufgewiesen haben, dennoch hat er in seiner Biographie trotz aller Kontingenz die Kontinuität des Lebens gelebt. Er ist ein lebendiger, hoch organisierter

⁷⁴¹ Locke, AN ESSAY CONCERNING HUMAN UNDERSTANDING, S. 208.

Körper. Alle veränderbaren, sich neu formierenden und absterbenden Partikel eines Körpers passen sich ihm so ein, daß ihr Verbund die Kontinuität des Körpers in ein und demselben Leben bestimmt. Sowenig man von einer Pflanze oder einem Tier behaupten kann, daß sie differente Identitäten im Laufe einer Lebensspanne annehmen, genausowenig kann dies von einem Menschen festgestellt werden. Die Form macht ihn als Menschen kenntlich. *Since I think I may be confident that, whoever should see a creature of his own shape or make, though it had no more reason all its life than a cat or a parrot, would call him still a man; or whoever should hear a cat or a parrot discourse, reason and philosophize, would call or think it nothing but a cat or a parrot; and say the one was a dull and irrational man, and the other a very intelligent rational parrot*⁷⁴².

Unabhängig von seiner Vernunft, gibt es etwas, das einen Menschen formal als Menschen kennzeichnet. Nicht ein ursprüngliches Wesen ist es, sondern seine Figur, und dieser eine bestimmte Körper, der sich im Laufe der Zeit verändert, macht einen Teil der Identität eines Individuums aus. Ein anderer und weniger sichtbarer Teil ist das Bewußtsein des einzelnen Individuums, aber in einer hinreichend formalen Definition, wobei Bewußtseinsinhalte in keiner Weise in diese Definition eingehen. Selbst die geschichtliche Definition dieses Bewußtseins bleibt formal, weil sie auf jegliche Bestimmungen von Bewußtseinsinhalten verzichtet. *For, since consciousness always accompanies thinking, and it is that that makes everyone to be what he calls self, and thereby distinguishes himself from all other thinking things, in this alone consists personal identity, d.h. the sameness of a rational being; and as far as this consciousness can be extended backwards to any past action or thought, so far reaches the identity of that person; it is the same self now it was then; and it is by the same self with this present one that now reflects on it, that that action was done*⁷⁴³.

Ein Problem, das mit dem Begriff der *personal identity* verbunden ist, wird von Locke zwar gesehen, aber nur wenig verallgemeinerbar gelöst. Es handelt sich um die Instanz, die garantiert, daß die Erinnerung eine eigene Erinnerung ist, und nicht nur die Erinnerung einer erzählten Geschichte. Letztlich bleibt dieses unentscheidbar, aber die erzählte Geschichte gehört genauso zum Leben des Erinnernden dazu, wie die Erinnerung an eigenes Erleben. Aber Sichselbstgleichheit, Identität, ist kein Begriff, mit dem die Autonomie eines Individuums begründet werden kann. Für Augustinus macht Diskontinuität des Lebens und des persönlichen Erlebens eine Person in allen ihren Anschauungen, ihren Selbstzuschreibungen und ihren Verhaltensweisen aus. Für Locke ist es die Kontinuität, die trotz gegenteiligen Erlebens die Person insgesamt ausmacht. Augustinus sieht Identität über

⁷⁴² Locke, AN ESSAY CONCERNING HUMAN UNDERSTANDING, S. 211.

⁷⁴³ Locke, AN ESSAY CONCERNING HUMAN UNDERSTANDING, S. 212.

Zuschreibungen, nicht jedoch über subjektive Gewißheit, sich selbst gleich zu sein, entstehen. Locke benötigt einen nicht täuschenden Gott, der die nicht erfahrbare Kontinuität garantiert.

3.2 Leiblichkeit bei Hermann Schmitz

Eine Stelle zur Leiblichkeit bei Stirner, die für Schmitz zentral ist, auf die er aber nur implizit zugreift, erhält in diesem Lichte einen umfassenderen Gehalt. *Gleichwohl kann Ich nur durch das "Fleisch" die Tyrannei des Geistes brechen; denn nur, wenn ein Mensch auch sein Fleisch vernimmt, vernimmt er sich ganz, und nur, wenn er ganz vernimmt, ist er vernehmend oder vernünftig*⁷⁴⁴. Diese These untermauert wohl Schmitzens Theorie der Subjektivität als spürende Leiblichkeit, die allein ein Bewußtsein ihrer unmittelbaren Empfindungen haben und sich darüber äußern kann. Nicht Intellektualität führt zur Erkenntnis der Obsoleszenz von Begriffen, sondern die unmittelbare körperliche Affektion schaltet das Begrifflichwerdenkönnen von Dingen und Sachverhalten aus. Sie haben ihre Wirklichkeit nur in Bezug auf die Gesamtheit des über sie Verfügenden.

Eine Verkürzung ist sicherlich Schmitz' Auffassung des Kierkegaardschen Subjektivitätsbegriffes. *Wenn man Subjektivität dagegen von dem verhängnisvollen Leitbild einer aus der sogenannten Außenwelt zurückgezogenen Innerlichkeit löst und an den Phänomenen relativ trivialer, aber gewichtiger Lebenserfahrung schärfer so eicht, wie es vermutlich schon Fichte, Kierkegaard und Heidegger – wenn auch begrifflich abirrend oder ungenau – meinten, wird menschliche Freiheit aus der verhängnisvollen Alternative des Determinismus oder Indeterminismus befreit*⁷⁴⁵. Schmitz übernimmt Kierkegaards – er erwähnt ihn in seiner Schrift über Philosophie als Selbstdarstellung zwar kaum aber wenn er ihn erwähnt, dann als Gewährsmann – Kritik an Kants transzendentelem Subjekt als eines ganz rätselhaften Dinges⁷⁴⁶. Anstatt das Wort „Ich“ als das zu nehmen, was es ist, ein Personalpronomen, konstruiert Kant daraus einen leeren Begriff für ein denkendes Ding. Schmitz unterscheidet zwar zwei Begriffe von Entfremdung, die transportative und die rezessive Entfremdung und bezieht diese Bedeutungsunterschiede der Begriffe einerseits auf Marx/Engels und Stirner. Bei transportativer Entfremdung ist das Subjektive in Objektivität verstrickt oder verkehrt, so daß es lohnen kann, es durch Aneignung freizusetzen und

⁷⁴⁴ Max Stirner, EuE, S. 68, Engels rekurriert auf dieses Zitat (Marx/Engels, MEW 3, S. 146) und polemisiert gegen die Unlogik Stirners, mit dieser These eine Maxime aufzustellen, was er, Stirner gerade vermeiden wolle. Engels erkennt jedoch in seinem Zwang zur Polemik nicht, daß die dem Zitat vorangehende Passage sich ironisch gegen den Idealismus richtet.

⁷⁴⁵ Schmitz, THEORIE DER SUBJEKTIVITÄT, S. 346-347.

⁷⁴⁶ Schmitz, SELBSTDARSTELLUNG ALS PHILOSOPHIE, S. 368.

zurückzuholen; bei rezessiver Entfremdung wird es durch Ablösung vom Objektiven rein dargestellt, so daß für seine Wiederherstellung durch Veränderung der objektivierbaren Verhältnisse kein Angriffspunkt besteht⁷⁴⁷. Schmitz bezieht mit Stirner Position gegen Engels und Marx. *Sie ahnen nicht, daß gerade die objektiven Tatsachen die abgeblaßten, sterilisierten, dem Leben – als werde es bloß erzählt und aufgeschrieben – entfremdeten sind, im Gegensatz zu den genuinen, von sich aus gewichtigen vollblütigen Tatsachen, den für jemand subjektiven*⁷⁴⁸.

Kierkegaard wird von Schmitz in seine Betrachtungsweise der Romantik in eine Reihe mit Fichte gestellt, trotz der Kierkegaardschen Kritik an Fichtes Konzeption der Subjektivität. Eigentümliche Leistung Fichtes scheint zu sein, Kants transzendentes Subjekt überhaupt problematisiert zu haben und im Zuge dieser Problematisierung zumindest entdeckt zu haben, daß es in bestimmten, einfachen Dingen der Lebenserfahrung Selbstzurechnung gibt. Ob diese intentional vorgenommen wird oder es sich nur um das Ausdrücken von Selbstzurechnungsmechanismen handelt, läßt Schmitz offen.

Konträr zur Annahme Schmitz', daß sich mit seinem Subjektivitätsbegriff der Konflikt erledigt habe, kann gesagt werden, daß er Kierkegaard falsch interpretiert, und damit das Problem eben nicht gelöst hat. Wenn Schmitz, Stirners Einzigen als affektiv und subjektiv aufzufüllende Leerstelle interpretierend, ein Minimalkonzept von Subjektivität entwickelt, hat er Kierkegaards ironische Destruktion von Subjektivität als Innerlichkeit nicht gesehen, die in eine anarchische Auflösung der „Gesellschaft“ mündet. Denn zur vollendeten und damit sich selbst auflösenden Subjektivität gehört bei Kierkegaard nicht bloß die Innerlichkeit des ethischen Denkers, sondern die Geschichtsmächtigkeit, die potestas, des religiösen Einzelnen. Und diese ironische potestas ist nicht ohne den ebenfalls ironisch gedachten göttlich garantierten freien Willen zu denken. Bei Schmitz läuft Subjektivität bloß darauf hinaus, daß der Mensch eine ihm bewußte Geschichte haben und produzieren kann. Das kann nach Kierkegaard nicht sein. Außerdem handelt es sich bei Schmitzens Begriff von Subjektivität um einen schwachen, und somit eigentlich überflüssigen Begriff von Subjektivität.

4. Ausblicke

Daß subjektives Denken keinen eigenen von allen Gegebenheiten unabhängigen Ort hat, der ihm von einer Ontologie zugeschrieben werden kann, versteht sich fast von selbst. Daß es

⁷⁴⁷ Schmitz, SELBSTDARSTELLUNG ALS PHILOSOPHIE, S. 77.

⁷⁴⁸ Schmitz, SELBSTDARSTELLUNG ALS PHILOSOPHIE, S. 83.

keinen Beweis für subjektive Wahrheit oder anders gesagt, keinen Beweis für die von Sachverhalten unabhängige Urteilsbildung subjektiven Denkens geben kann, versteht sich ebenso von selbst. Welch bessere Anschaulichkeit für die Unmöglichkeit subjektiven Denkens als Wahrheitsdenken kann es aber geben, wenn Subjektivität als Denkmöglichkeit und als Möglichkeit, überhaupt Lebensentwürfe selbstbestimmt zu entwerfen, von einem Binnenstandpunkt heraus ad absurdum geführt werden. Niemand kann mehr eine Sicherheit darüber haben, wie er denkt, oder was ihn zum Denken, geschweige denn zum Leben bewegt. Beweise dafür vorlegen zu wollen, ist Physik, nämlich schmutzige Teller in schmutzigem Wasser mit einem schmutzigen Lappen zu waschen in der Hoffnung, sie rein bekommen zu können.

Das Verhältnis von Glauben und Erkenntnis scheint ein immerwährendes Problem des Denkens zu sein, so als ob der Denkende nicht weiß, ob er weiß oder glaubt, nicht weiß, ob er an Wissenschaft glauben soll, oder nicht. Sicher führt das auf einen seltsamen sokratischen Ursprung zurück, und damit natürlich auf Ironie, oder darauf, ob geglaubt werden kann, was man weiß, oder welche Beobachtung wahr ist, und welche nicht. Vielleicht ist alles das nur ein Problem der Entscheidung, wenn man sich denn entscheiden kann, oder wenn man entschieden wird. Dennoch, es gibt in dieser Hinsicht nur vier Möglichkeiten.

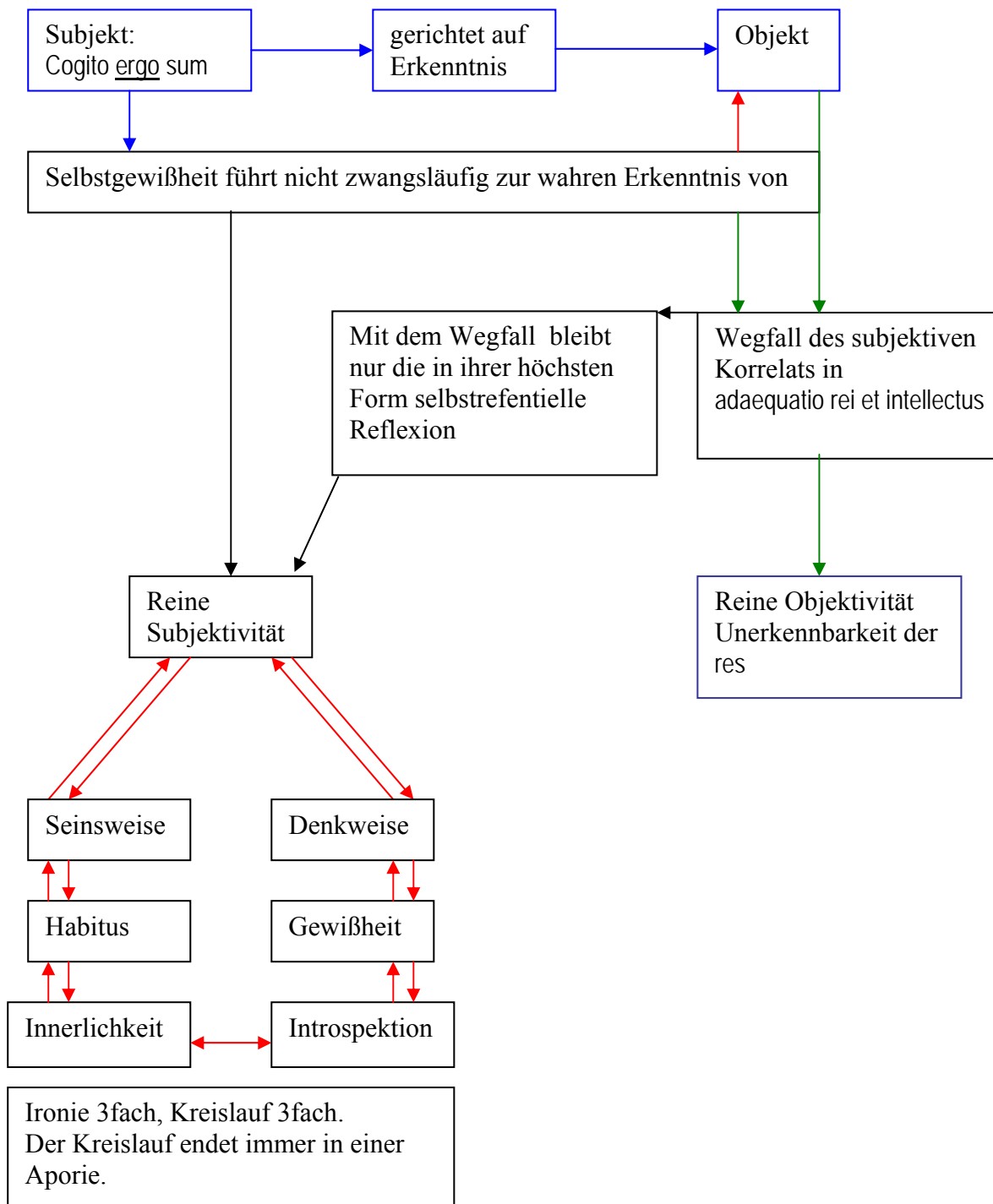
1. Glaube und Erkenntnis werden getrennt, wie es in der Erkenntnistheorie Kants vorgenommen wird, wobei die Erkenntnis dem Glauben Platz läßt, weil Glaube und Erkenntnis von unterschiedlichen Arten der urteilenden Vernunft bestimmt werden.
2. Erkenntnis ist nach Hegel die Überwindung des Glaubens, des Meinens, und allein wahrheitsfähig.
3. Erkenntnis und Glauben fallen, wie in der Erkenntnislehre Spinozas zusammen, d.h., es gibt nur Erkenntnis, die der Notwendigkeit folgt, abgeleitet aus der Gleichsetzung von deus sive natura sive substantia.
4. Glaube und Erkenntnis stehen im umgekehrten Verhältnis zueinander. Das ist die boshafte Folgerung Kierkegaards aus der Annahme, daß jegliche Erkenntnis historisch ist, und damit immer falsifizierbar. Der Glaube ist die Wahrheit und Erkenntnis ist immer nur universelle Unwahrheit.

Kierkegaard führt uns vor, und gewinnt dabei an Erkenntnis über uns und sich selbst. Als Konsequenz mag man schon nicht mehr Mensch sagen. Kierkegaard führt wissenschaftliches Denken vor. Als Konsequenz mag man schon nicht mehr das Wort Wahrheit verwenden. Kierkegaard führt die Religion vor. Als Konsequenz mag man zu Nietzsche sagen, Gott ist nicht tot, er war nie.

D Anhang

I Diagramme

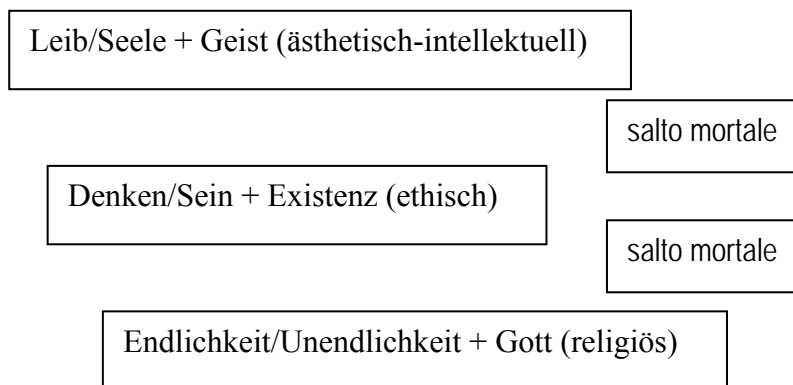
1. Zu Kierkegaards Kritik der Subjektivität



2. Zur Trinität

| | | | | |
|-------------------|--------------------------------|---------------------------------|--------------------------------------|--------------|
| Dauer | Endlichkeit (finitum) | Unendlichkeit (infinitum) | Geist/Bewußtsein (imaginatio) | Historizität |
| Außerzeitlichkeit | Zeitlichkeit (temporalitas) | Zeitenthobenheit (æternitas) | Existenz/Selbstbewußtsein (ratio) | System |
| Zuordnungen | Kontingenz (contingens) | Notwendigkeit (necessitas) | Selbst/Geist (scientia intuitiva) | Gewißheit |

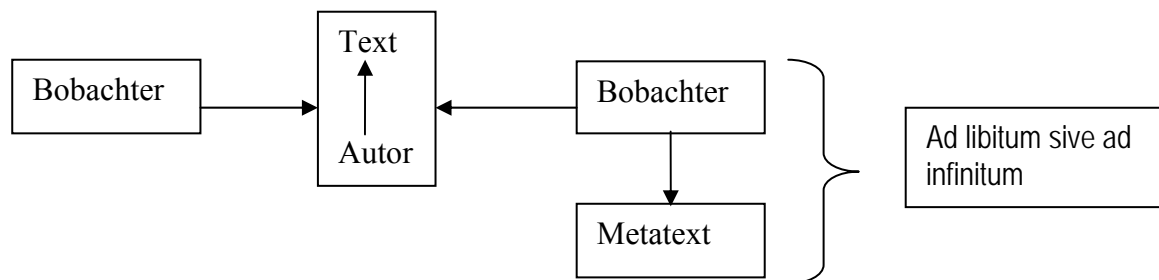
3. Zum Begriff des Selbsts



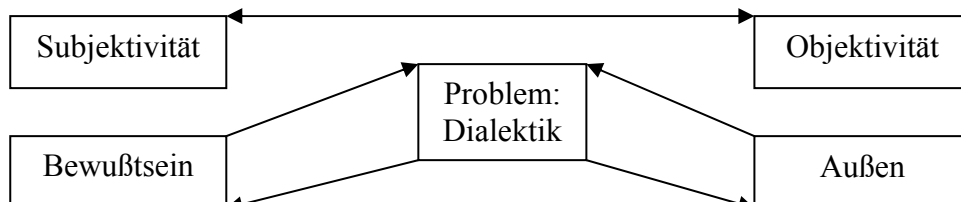
Der Mensch ist eine Synthese von Endlichkeit und Unendlichkeit, von Zeitlichem und Ewigem, von Freiheit und Notwendigkeit. Anstelle von Einheit ist hier von Synthese die Rede und Kierkegaard macht deutlich, was er unter Synthese verstanden wissen will. Eine Synthese ist ein Verhältnis zwischen zweien. Einheit ist hingegen ein unteilbares Ganzes.

4. Zur Struktur des Beobachterproblems

Aufgrund des Abschneidens der Kausalkette (Spinoza TIE) ergibt sich eine ästhetisch-intellektuellen Perspektive auf menschliches Sein und die Dinge der Welt. Die Differenz zwischen Spinozas Sichtweise und Kierkegaards Sichtweise: Approximativität des Wissens, bzw. bei Spinoza der Abbruch der Kausalkette, und damit die Aufgabe der potentiellen Universalität des Wissen ermöglichen erst Urteile. Aus Kierkegaards Argumentation ergibt sich, daß so wahre Urteile verhindert werden.



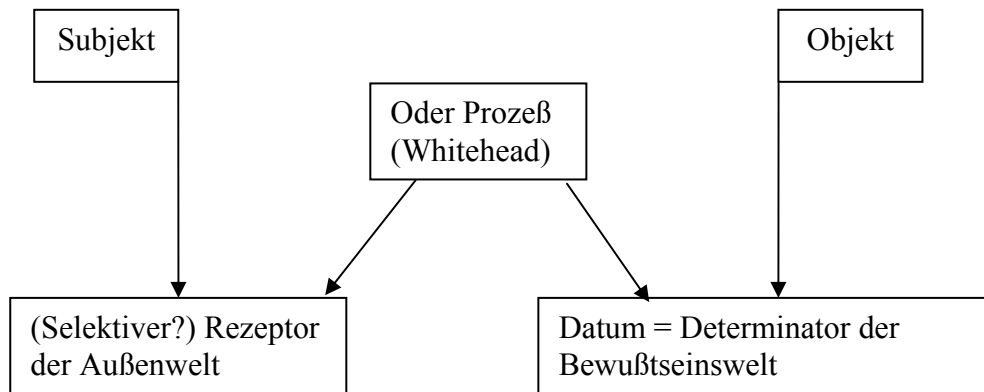
5. Zum idealistischen Subjektbegriff



Dreistufiger dialektischer Prozeß: Subjekt und Objekt werden als Gegensätze begriffen. (Hegel)

Subjektivität: Ich – Ich als Regulativ von Innenwelt und Außenwelt. (Fichte)

6. Zur Subjekt – Objekt Relation



Aber, von wo nach wo?
Objektivität als datum aufzufassen und Subjektivität als
Rezeption des Datums, macht die Sache nicht einfacher.

II Abkürzungsverzeichnis

1. Abkürzungen für Kierkegaards Schriften

- EOI → ENTWEDER – ODER I
- EOII → ENTWEDER – ODER II
- BISSEN → PHILOSOPHISCHE BISSEN ODER EIN BIßCHEN
PHILOSOPHIE
- NS → ABSCHLIEßENDE UNWISSENSCHAFTLICHE
NACHSCHRIFT
- LA → EINE LITERARISCHE ANZEIGE
- AUGENBLICK → FLUGSCHRIFTEN DER „AUGENBLICK“
- BA → DER BEGRIFF DER ANGST
- BI → DER BEGRIFF DER IRONIE
- VORWORTE → VORWORTE
- PL → AUS DEN PAPIEREN EINES NOCH LEBENDEN
- KT → DIE KRANKHEIT ZUM TODE
- FZ → FURCHT UND ZITTERN
- CA → DER CORSARENSTREIT (THE CORSAIR AFFAIRE)
- WH → DIE WIEDERHOLUNG
- STADIEN → STADIEN AUF DES LEBENS WEG
- EC → EINÜBUNG INS CHRISTENTUM
- SV → SAMLEDE VÆRKER

2. Abkürzungen für Max Stirners Schriften

- EUE → DER EINZIGE UND SEIN EIGENTUM
- KS → KLEINE SCHRIFTEN

3. Abkürzungen für Spinozas Schriften

- E → Ethik
- TP → Tractatus Politicus

4. Abkürzungen für Marx und Engels Schriften

MEW → Marx Engels Werke

MEGA → Marx Engels Gesamtausgabe

II Literaturverzeichnis

Auktionsprotokol over Søren Kierkegaards Bogsamling. hrsg. v. H. P. Rohde, Kopenhagen : Det kongelige Bibliotek, 1967.

"Dandy". In: *Encyclopædia Britannica* 7. Bd., 1962: 25-0

"Die dänische Philosophie". In: *Friedrich Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie* 5. Bd., hrsg. v. Traugott Konstantin Oesterreich, -13. Aufl. Graz : Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1953: 259-271

Faust, Eine Anthologie. 1. u. 2.. Bd., hrsg. v. Eike Middel, Frankfurt am Main : Röderberg-Verlag, 1975.

Adorno, Theodor W.: *Schriften 2, Kierkegaard, Zur Konstruktion des Ästhetischen*. Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1979.

Anacker, Ulrich: "Subjekt". In: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* 5. Bd., hrsg. v. Hans Michael Baumgartner ; Hermann Krings ; Christoph Wild, München : Kösel-Verlag, 1974: 1440-1449

Andersen, Vagn: "Paradoxie und Dialektik, Theorie oder Mitteilungsform". In: *Kierkegaardiana* 16. Bd., hrsg. v. Søren Kierkegaard Selskabet, Kopenhagen : Reitzel Verlag, 1993: 46-71

Aristophanes, : *Die Wolken*. Stuttgart : Philipp Reclam jun., 1990.

Augustinus, Aurelius: *Bekenntnisse*. hrsg. v. Kurt Flasch ; Burkhard Mojsisch, Stuttgart : Philipp Reclam jun., 1989.

Barata-Moura, José: "Subjektivität". In: *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften* 4. Bd., hrsg. v. Hans Jörg Sandkühler, Hamburg : Felix Meiner Verlag, : 480-483

Bourdieu, Pierre: *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft*. Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1979. (stw ; 291)

Bröchner, Hans: *Erinnerungen an Søren Kierkegaard*. Bodenheim : Philo Verlagsgesellschaft, 1997.

Buber, Martin: "Die Frage an den Einzelnen". In: *Das Dialogische Prinzip*, Heidelberg : Schneider Verlag, 1965: 199-267

Bürger, Peter: *Das Verschwinden des Subjekts, Eine Geschichte der Subjektivität von Montaigne bis Barthes*. Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1998.

Cappelørn, Jens: *Katalog zur Handschriftenausstellung*. Kopenhagen : 1996.
Carlyle, Thomas: *Sartor Resartus*. London: etc: Dent, 1965

Cattepoel, Jan: *Dämonie und Gesellschaft, Søren Kierkegaard als Sozialkritiker und Kommunikationstheoretiker*. Freiburg / Breisgau ; München : Alber Verlag, 1992.

Conant, James: "Putting Two and Two Together, Kierkegaard, Wittgenstein and the Point of View for Their Work as Authors". In: *Philosophy and the Grammar of Religious Belief*, hrsg. v. Mario von der Ruhr ; Timothy Tessin, New York : St. Martins Press, 1994. (Claremont Studies in the Philosophy of Religion):

Dietz, Walter: *Existenz und Freiheit bei Søren Kierkegaard*. Frankfurt am Main : Verlag Anton Hain, 1993. (Athenäums Monografien : Philosophie ; 267)

Disse, Jörg: "Das unmittelbare Selbstverhältnis bei Søren Kierkegaard". *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* ,17 (1992): 17-34.

Engels, Friedrich; Marx, Karl: "Deutsche Ideologie, Das Leipziger Konzil III, Sankt Max". In: *Marx Engels Werke* 3. Bd., Berlin (DDR): Dietz Verlag, 1969: 101-438

Eßbach, Wolfgang: *Die Bedeutung Max Stirners für die Genese des historischen Materialismus, Zur Rekonstruktion der Kontroverse zwischen Karl Marx, Friedrich Engels und Max Stirner*. Frankfurt am Main: Materialis 1982.

Falkenfeld, Hellmuth: "Stirner und Kierkegaard". *Baden-Badener Bühnenblatt* 116,2 (1922): ohne Seitenangabe

Fenger, Henning: *Kierkegaard, The Myths and their Origin : Studies in the Kierkegaardian Papers and Letters*. New Haven : Yale University Press, 1980.

Fenves, Peter: "Image And Chatter: Adorno's Construction of Kierkegaard". *Diacritics* ,22 (1992): 100-114.

Figal, Günter: "Søren Kierkegaard". In: *Klassiker der Religionsphilosophie, Von Platon bis Kierkegaard*, hrsg. v. Friedrich Niewöhner, München : Verlag C. H. Beck , 1995: 319-331

Fontane, Theodor: *Von Zwanzig bis Dreißig, Autobiographisches*. 2. Bd., hrsg. v. Chr. Coler, Leipzig : Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1968. (Sammlung Dietrich ; 180)

Goethe, Johann Wolfgang, von: *Die Leiden des jungen Werthers*. Stuttgart : Philipp Reclam jun., 1969.

Goethe, Johann Wolfgang, von: *Wilhelm Meister*. 4 Bände. Weimar: Böhlau, 1947

Grass, Karl Martin; Koselleck, Reinhart: "Emanzipation". In: *Geschichtliche Grundbegriffe* 2. Bd., hrsg. v. Otto Brunner ; Werner Conze ; Reinhart Koselleck, Ernst - Klett Verlag, 1972: 153-197 = Koselleck

Grimsley, Ronald: "Kierkegaard and Descartes". *Journal of the History of Philosophy* 4 (1966): 31-41.

Groethuysen, Bernhard: "Das Kind und der Metaphysiker". In: Ders.: *Unter den Brücken der Metaphysik, Mythen und Portraits*, Stuttgart : Klett-Verlag, 1968: 131-144

Harbsmeier, Eberhard: "Von der "geheimen Freudigkeit des verborgenen Wohlstandes", Zum Problem deutscher Kierkegaard Übersetzungen". In: *Kierkegaardiana* 17. Bd., hrsg. v. Søren Kierkegaard Selskabet, Kopenhagen : 1994: 130-141

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Die Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1973.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Wissenschaft der Logik, Erster Teil*. Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1986.

Heidegger, Martin: "Nietzsches Wort "Gott ist tot"". In: *Holzwege*, -2. Aufl. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1952: 193-247

Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. -15. Aufl. Tübingen : Niemeyer Verlag, 1979.

Holl, Jann: "Die Transformation des bürgerlichen Selbstbewußtseins in Kierkegaards Werken des Jahres 1843". In: *Kierkegaardiana* 13. Bd., hrsg. v. Søren Kierkegaard Selskabet, Kopenhagen : Reitzel Verlag, 1984: 24-36

Howey, Richard Lowell: "Some Reflections on Irony in Nietzsche". In: *Nietzsche-Studien, Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung* 4. Bd., hrsg. v. Mazzino Montinari ; Wolfgang Müller-Lauter ; Heinz Wenzel, Berlin ; New York : Walter de Gruyter, 1975: 36-51

Hügli, Anton: *Die Erkenntnis der Subjektivität und die Objektivität des Erkennens bei Søren Kierkegaard*. Zürich : Ed. Academica, 1973. (Basler Beiträge zur Philosophie und ihrer Geschichte ; 7)

Hügli, Anton: "Kierkegaard und der Kommunismus". In: *Materialien zur Philosophie Soeren Kierkegaards*, hrsg. v. Wilfried Greve ; Michael Theunissen, Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1979. (stw ; 241): 511-538

Japp, Uwe: *Theorie der Ironie*. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1983. (Das Abendland - Neue Folge 15)

Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1976.

Kierkegaard, Søren: *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken, Erster Teil*. Gesammelte Werke, 16. Abteilung, hrsg. v. Hayo Gerdes ; Emanuel Hirsch ; Hans Martin Junghans, -3. Aufl. Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 1994. (GTB, Gütersloher Taschenbücher ; 612)

Kierkegaard, Søren: *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken, Zweiter Teil*. Gesammelte Werke, 16. Abteilung, hrsg. v. Hayo Gerdes ; Emanuel Hirsch ; Hans Martin Junghans, -3. Aufl. Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 1994. (GTB, Gütersloher Taschenbücher ; 613)

Kierkegaard, Søren: *Das Buch über Adler*. Gesammelte Werke, 36. Abteilung, hrsg. v. Hayo Gerdes ; Emanuel Hirsch ; Hans Martin Junghans, Düsseldorf ; Köln : Eugen Diederichs Verlag, 1962.

Kierkegaard, Søren: *Der Augenblick*. Gesammelte Werke, 34. Abteilung, hrsg. v. Hayo Gerdes ; Emanuel Hirsch ; Hans Martin Junghans, Düsseldorf ; Köln : Eugen Diederichs Verlag, 1959.

Kierkegaard, Søren: *Der Begriff Angst*. Gesammelte Werke, 11. u. 12. Abteilung, hrsg. v. Hayo Gerdes ; Emanuel Hirsch ; Hans Martin Junghans, Düsseldorf ; Köln : Eugen Diederichs Verlag, 1965.

Kierkegaard, Søren: *Die Dialektik der ethischen und der ethisch-religiösen Mitteilung*. hrsg. v. Tim Hagemann, Bodenheim : Philo Verlagsgesellschaft, 1997.

Kierkegaard, Søren: *Die Erstlingsschriften*. Gesammelte Werke, 30. Abteilung, hrsg. v. Hayo Gerdes ; Emanuel Hirsch ; Hans Martin Junghans, Düsseldorf ; Köln : Eugen Diederichs Verlag, 1960.

Kierkegaard, Søren: *Die Krankheit zum Tode*. hrsg. v. Liselotte Richter, Frankfurt am Main : EVA, 1984. (Taschenbücher Syndikat)

Kierkegaard, Søren: *Die Schriften über sich selbst*. Gesammelte Werke, 33. Abteilung, hrsg. v. Hayo Gerdes ; Emanuel Hirsch ; Hans Martin Junghans, -2. Aufl. Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1985. (Gütersloher Taschenbücher / Siebenstern ; 626)

Kierkegaard, Søren: *Die Wiederholung*. Gesammelte Werke, 5. u. 6. Abteilung, hrsg. v. Hayo Gerdes ; Emanuel Hirsch ; Hans Martin Junghans, Düsseldorf ; Köln : Eugen Diederichs Verlag, 1955.

Kierkegaard, Søren: *Eine literarische Anzeige*. Gesammelte Werke, 17. Abteilung, hrsg. v. Hayo Gerdes ; Emanuel Hirsch ; Hans Martin Junghans, Düsseldorf ; Köln : Eugen Diederichs Verlag, 1954.

Kierkegaard, Søren: *Einübung im Christentum*. Gesammelte Werke, 26. Abteilung, hrsg. v. Hayo Gerdes ; Emanuel Hirsch ; Hans Martin Junghans, Düsseldorf ; Köln : Eugen Diederichs Verlag, 1951.

Kierkegaard, Søren: *Entweder - Oder, Erster Teil*. 2. Bd., Gesammelte Werke, 2.u.3. Abteilung, hrsg. v. Hayo Gerdes ; Emanuel Hirsch ; Hans Martin Junghans, -3. Aufl. Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 1993. (GTB, Gütersloher Taschenbücher ; 601)

Kierkegaard, Søren: *Entweder - Oder, Erster Teil*. 1. Bd., Gesammelte Werke, 2.u.3. Abteilung, hrsg. v. Hayo Gerdes ; Emanuel Hirsch ; Hans Martin Junghans, -3. Aufl. Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 1993. (GTB, Gütersloher Taschenbücher ; 600)

Kierkegaard, Søren: *Entweder - Oder, Zweiter Teil*. 1. Bd., Gesammelte Werke, 2.u.3. Abteilung, hrsg. v. Hayo Gerdes ; Emanuel Hirsch ; Hans Martin Junghans, -3. Aufl. Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1993. (Gütersloher Taschenbücher / Siebenstern ; 602)

Kierkegaard, Søren: *Entweder - Oder, Zweiter Teil*. 2. Bd., Gesammelte Werke, 2.u.3. Abteilung, hrsg. v. Hayo Gerdes ; Emanuel Hirsch ; Hans Martin Junghans, -2. Aufl. Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1987. (Gütersloher Taschenbücher / Siebenstern ; 603)

Kierkegaard, Søren: *Furcht und Zittern*. Gesammelte Werke, 4. Abteilung, hrsg. v. Hayo Gerdes ; Emanuel Hirsch ; Hans Martin Junghans, Düsseldorf ; Köln : Eugen Diederichs Verlag, 1962.

Kierkegaard, Søren: *Johannes Climacus oder de omnibus dubitandum est, Eine Erzählung*. In: Gesammelte Werke, 10. Abteilung, hrsg. v. Hayo Gerdes ; Emanuel Hirsch ; Hans Martin Junghans, Düsseldorf ; Köln : Eugen Diederichs Verlag, 1960: 109-164

Kierkegaard, Søren: *Kleine Aufsätze, Der Corsarenstreit*. Gesammelte Werke 32. Abteilung, hrsg. v. Hayo Gerdes ; Emanuel Hirsch ; Hans Martin Junghans, Düsseldorf ; Köln : Eugen Diederichs Verlag, 1960.

Kierkegaard, Søren: *Philosophische Brocken oder Ein Bißchen Philosophie*. hrsg. v. Liselotte Richter, Hamburg : Europäische Verlagsanstalt, 1992. (eva-Taschenbuch ; 25)

Kierkegaard, Søren: *Stadien auf des Lebens Weg*. 1. Bd., Gesammelte Werke, 15. Abteilung, hrsg. v. Hayo Gerdes ; Emanuel Hirsch ; Hans Martin Junghans, -2. Aufl. Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1991. (Gütersloher Taschenbücher / Siebenstern ; 611)

Kierkegaard, Søren: *Stadien auf des Lebens Weg*. 2. Bd., Gesammelte Werke, 15. Abteilung, hrsg. v. Hayo Gerdes ; Emanuel Hirsch ; Hans Martin Junghans, -2. Aufl. Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1991. (Gütersloher Taschenbücher / Siebenstern ; 612)

Kierkegaard, Søren: *Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates*. Gesammelte Werke, 31. Abteilung, hrsg. v. Hayo Gerdes ; Emanuel Hirsch ; Hans Martin Junghans, Düsseldorf ; Köln : Eugen Diederichs Verlag, 1961.

Kierkegaard, Søren: *Über Naturwissenschaft und Christentum*. In: Gesammelte Werke, 17. Abteilung, hrsg. v. Hayo Gerdes ; Emanuel Hirsch ; Hans Martin Junghans, Düsseldorf ; Köln : Eugen Diederichs Verlag, 1960: 123-140

Kierkegaard, Søren: *Vorworte, Unterhaltungslektüre für einzelne Stände je nach Zeit und Gelegenheit*. In: Gesammelte Werke, 11. u. 12. Abteilung, hrsg. v. Hayo Gerdes ; Emanuel Hirsch ; Hans Martin Junghans, Düsseldorf ; Köln : Eugen Diederichs Verlag, 1960: 173-239

Kierkegaard, Søren: *Zwei ethisch-religiöse Abhandlungen*. In: Gesammelte Werke, 21. u. 22. u. 23. Abteilung, hrsg. v. Hayo Gerdes ; Emanuel Hirsch ; Hans Martin Junghans, Düsseldorf ; Köln : Eugen Diederichs Verlag, 1960: 75-134

Kodalle, Klaus-M.: *Die Eroberung des Nutzlosen, Kritik des Wunschdenkens und der Zweckrationalität im Anschluß an Kierkegaard*. Paderborn : Ferdinand Schöningh, 1988.

Korff, Friedrich, Wilhelm: *Der komische Kierkegaard*. Stuttgart - Bad Cannstatt : Frommann - Holzboog, 1982. (Problemata ; 95)

Koselleck, Reinhart: "Emanzipation".[mit Grass] In: *Geschichtliche Grundbegriffe* 2. Bd., hrsg. v. Otto Brunner ; Werner Conze ; Reinhart Koselleck, Stuttgart: Klett Verlag, 1972: 153-197

Kühle, Sejer: "Sören Kierkegaard und die Frauen". *Orbis Litterarum* (1955): 118-129.

- Larsen, K. Olesen: "Paradoxbegrebet hos Søren Kierkegaard". In: *I Ansvar og I Tro* 2. Bd., Kopenhagen : 1999:
- Laska, Bernd A.: *Ein dauerhafter Dissident, 150 Jahre Stirners "Einziger" : Eine kurze Wirkungsgeschichte*. Nürnberg : LSR-Verlag, 1996. (Stirner Studien ; 2)
- Laska, Bernd A.: *Ein heimlicher Hit, 150 Jahre Stirners "Einziger" : Eine kurze Editionsgeschichte*. Nürnberg : LSR-Verlag, 1994. (Stirner Studien ; 1)
- Lehmann, Günther K.: *Ästhetik der Utopie*. Stuttgart : Verlag Günther Neske, 1995.
- Locke, John: *An Essay Concerning Human Understanding*. hrsg. v. Peter H. Nidditch, Oxford : Clarendon Press, 1979.
- Löwith, Karl: *Die hegelsche Linke*. Stuttgart - Bad Cannstatt : Frommann - Holzboog, 1962.
- Löwith, Karl: *Von Hegel zu Nietzsche, Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*. Hamburg : Felix Meiner Verlag, 1995. (Philosophische Bibliothek)
- Luck, Georg: *Die Weisheit der Hunde, Texte der antiken Kyniker*. Stuttgart : Kröner, 1997. (Kröners Taschenausgabe ; 484)
- Luhmann, Niklas: *Gesellschaftsstruktur und Semantik*. 3. Bd., Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1989.
- Engels, Friedrich; Marx, Karl: "Deutsche Ideologie, Das Leipziger Konzil III, Sankt Max". In: *Marx Engels Werke* 3. Bd., Berlin(Berlin): Dietz-Verlag 1969: 101-438
- Marx, Karl: "Zur Judenfrage". In: *Deutsch-Französische Jahrbücher*, [hrsg. v. Arnold Ruge, Paris : 1844.] Nachdruck Leipzig: Reclam, 1973 (Hrsg. von Joachim Höppner)
- McKinnon, Alastair: "Kierkegaard and his Pseudonyms: A Preliminary Report". In: *Kierkegaardiana VII*, hrsg. v. Søren Kierkegaard Selskabet, Kopenhagen : 1969: 64-71
- Mendelssohn, Harald, von: *Kierkegaard, Ein Genie in einer Kleinstadt*. Stuttgart : Klett-Cotta, 1995.
- Michaelson, Jr., Gordon E.: "Kierkegaard's Debt to Lessing: Response to Whisenant". *Modern Theology* 6 (1990): 379-384.
- Milech-Tittor, Ursula: "Diapsalmata, Interpretatorische Studie zu einem Text Kierkegaards". *Philosophisches Jahrbuch* 102 (1995): 101-112.
- Onfray, Michel: *Der Philosoph als Hund*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 1991.
- Opelt, Ilona: *Die Polemik in der christlichen lateinischen Literatur von Tertullian bis Augustin*. Heidelberg : Winter Verlag, 1980. (Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften ; Reihe 2, 63)
- Pivčević, Edo: *Ironie als Daseinsform bei Søren Kierkegaard*. Gütersloh: Mohn Verlag, 1960.

Platon: *Nomoi*. Hamburg: Rowohlt, 1984.

Platon : "Apologie des Sokrates". In: *Sämtliche Werke I*, hrsg. v. Karlheinz Hülser, Frankfurt am Main ; Leipzig: Insel Verlag, 1991.

Politis, Hélène: "Les Papiers de Kierkegaard Consacrés a Spinoza". CHSPM, Université de Paris-1 (Dimanche 23, Novembre 1997): 1-12.

Poole, Roger: "Kierkegaard and P. L. Møller, Erotic Space Shattered". In: *International Kierkegaard Commentary, The Corsair Affair*, hrsg. v. Robert, L. Perkins, Macon, Georgia : 1990: 141-162

Presler, Gerd: *Kierkegaard und Mynster, Zwei verschiedene Theologien*. Münster: 1969. (Diss. theol.)

Quine, Willard van Orman: *Grundzüge der Logik*. Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1969.

Rasmussen, Anders Moe: "Dialektik und Paradox: Theorie oder Mitteilungsform". In: *Kierkegardiana XVI*, hrsg. v. Søren Kierkegaard Selskabet, Kopenhagen: 1994: 71-78

Richter, Liselotte: "Zum Verständnis des Werkes". In: *Philosophische Brocken*, Frankfurt am Main : Europäische Verlagsanstalt, 1984: 102-152

Ringleben, Joachim: *Die Krankheit zum Tode von Søren Kierkegaard. Erklärung und Kommentar*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.

Sartre, Jean-Paul: "Ist der Existentialismus ein Humanismus?". In: *Drei Essays*, Berlin ; Frankfurt am Main ; Wien: Ullstein Verlag, 1985.

Scheier, Claus-Artur: *Kierkegaards Ärgernis, Die Logik der Faktizität in den "Philosophischen Bissen"*. Freiburg / Breisgau ; München: Alber Verlag, 1983. (Typoskript)

Scheier, Claus-Artur: "Klassische und existentielle Ironie: Platon und Kierkegaard". *Philosophisches Jahrbuch* 97 (1990): 238-250.

Schmitz, Hermann: *Selbstdarstellung als Philosophie, Metamorphosen der entfremdeten Subjektivität*. Bonn: Bouvier Verlag, 1995.

Scholz, Heinrich: *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*. Berlin: Reuther & Reichard, 1916. (Neudrucke seltener philosophischer Werke; 6)

Schüepp, Guido: *Das Paradox des Glaubens. Kierkegaards Anstöße für die christliche Verkündigung*. München: 1964.

Schuler, Jeanne A.: "Adorno's Kierkegaard". *Telos*, 82 (1989/90): 191-196.

Seidel, Alfred: *Bewußtsein als Verhängnis*. hrsg. v. Erisian Liberation Front, Bremen: Edition Subversion - Impuls Verlag, 1979. (Serie elf)

Spinoza, Benedictus, de: *Die Ethik*. Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1990.

Spinoza, Baruch, de: *Tractatus politicus*. hrsg. v. Wolfgang Bartuschat, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1994. (Philosophische Bibliothek ; 95b)

Stangerup, Henrik: *The Seducer, It is Hard to Die in Dieppe*. London ; New York : Marion Boyers, 1989.

Stirner, Max: *Der Einzige und sein Eigentum*. Stuttgart : Philipp Reclam jun., (1846) 1972.

Stirner, Max: *Über das unwahre Prinzip unserer Erziehung oder Der Humanismus und Realismus*. In: *Kleinere Schriften*, hrsg. v. John Henry Mackay, Stuttgart - Bad Cannstatt: Frommann - Holzboog, 1976. (Faksimile - Neudruck der 2. Auflage, Berlin 1914)

Strauss, Leo: "Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften". In: *Gesammelte Schriften* 1. Bd., hrsg. v. Heinrich Meier, Stuttgart; Weimar : Verlag J.B. Metzler, 1996:

Suren, Peter: *Max Stirner über Nutzen und Schaden der Wahrheit*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1991. (Europäische Hochschulschriften : Reihe 20 ; 345)

Taylor, Mark, A.: *Kierkegaards Pseudonymous Authorship, A Study of Time and the Self*. Princeton: University Press 1975.

Theunissen, Michael: *Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung*. Frankfurt am Main: Verlag Anton Hain, (Nummer ; 14)

Theunissen, Michael: *Negative Theologie der Zeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1991

Thulstrup, Niels: *Kierkegaards Verhältnis zu Hegel und zum spekulativen Idealismus*. Stuttgart : 1972.

Trendelenburg, Friedrich Adolf: *Logische Untersuchungen*. Berlin: Bethge, 1840.

Waal, Arild: "Aristotle, Leibniz and the Modal Categories in the Interlude of the Fragments". *Søren Kierkegaard Yearbook* (1998): 276-291.

Watzlawick, Paul: *Anleitung zum Unglücklichsein*. München: Piper Verlag, 1984.

Whisenant, James: "Kierkegaard's Use of Lessing". *Modern Theology* 6 (1990): 259-272.

Whittaker, John H.: "The Suspension of the Ethical in "Fear and Trembling"". In: *Kierkegaardiana* XVI. Bd., hrsg. v. Søren Kierkegaard Selskabet, Kopenhagen: 1993: 101-113

Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*. Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1987.

Yovel, Yirminyahu: *Spinoza, Das Abenteuer der Immanenz*. Göttingen : Steidl Verlag, 1996

III Abstract

To show, that Kierkegaard's theory of subjectivity is written from a different angle than previous or later theories on that matter, it may help to outline his main thesis and the supporting arguments. Interpretations of Kierkegaard either take the existence of a subjective 'black box' as a kind of internal stage for psychological proceedings or making decisions for granted, or subjectivity as such is to be deconstructed on the grounds that it does not exist in the first place. However, the aim is neither to question the method of deconstruction nor the fact, that decisions are taken and mental processes do take place, which would be an altogether different subject. The aim is to show that the concept of subjectivity as Kierkegaard invents it serves an epistemological purpose.

Because science, including philosophy, as well as every day experience only provide approximative knowledge the construction of a philosophy maintaining subjectivity proving to be the only truth in a contingent world is the logical result. If truth is neither to be had by careful thinking nor by careful empirical experiments, there seem to be no means by which truth could otherwise be obtained despite subjectivity. But which kind of truth does subjectivity then provide? To find out, Kierkegaard conceives (*concupere*) three different forms of subjectivity (aesthetic, ethic and religious) as opposed to the so called petit bourgeois personality and eventually ends up with the following result. Truth can in a first approach be described as a negative truth, i.e., the most abstract possible way of expressing the central paradox, that it is a truth, that there is no truth. The spiral of reflexion does not lead anywhere; neither does the dialectical approach, because truth must be either absolute or it does not exist at all. It cannot be part of a dialectic whole.

Since, Kierkegaard concludes, universal knowledge cannot be achieved systematically but just accidentally, it must be regarded as contingent. If possibilities resolve into reality this specific reality is, but it is impossible to determine, why or how it came into being. Neither can it be determined which of several possibilities came into being and which did not. Therefore rationality nor reason can be considered as a progressive force in man's mind or man's history. „Geschichtsphilosophie“ in the Hegelian sense is heterodox philosophy, hence not philosophy at all.

Firstly what we are left with is just paradox logic ($p \Leftrightarrow \neg p$) instead of scientific or ethical evolution. This conclusion is the maximum of insight the individual may come to in the aesthetic-intellectual stage. Secondly the individual in the ethical or ethical religious stage resorts to self-contained resignation having recognized that even acting ethically implies

acting paradoxically. Finally despair as an anthropological category discovered in the religious stage leaves the individual with the cognition that there is no possible escape from the paradox.

Although it is to say that these forms of subjectivity are hermetic, it is not to say their borders cannot be transgressed, but once the step (*salto mortale*, Lessing) is taken, there is no way of return. Whereas in previous philosophical conceptions a consciousness develops in steps to utmost intellectual power which enables the individual mind to free itself from previous stages, and that this development ends in an eudaimonistic state, Kierkegaards individual consciousness is doomed to the cognition that even having reached that utmost clarity of mind, there is no relief from despair in sight.

Kierkegaard's „Einzelner“ is definitely alone in the Universe, but very powerful in a way. Here may start a differentiating comparison to his contemporary Max Stirner's „Einzigem“. Contrary to the preceding German Idealism (Hegel in respect to Geschichtsphilosophie and Kant and mainly Fichte in respect to their concepts of subjectivity) Kierkegaard and his contemporary Max Stirner maintain a strictly nominalistic way of looking at phenomena which includes the systematic re-evaluation of philosophical concepts as well as the historic-philosophical aspects of the concept of subjectivity.

I am also of the opinion, that there might in some respects exist a systematic correspondence between Kierkegaards concept of contingency and those of Spinoza or/and Niklas Luhmann concerning every day experience as well as scientific rationality. This connection might be proved, but literature on and discussion of Kierkegaard in Germany does not emphasize these aspects either.

Wissenschaftlicher Werdegang

Ausbildung

- 1973 Erwerb der Allgemeinen Hochschulreife.
1973-1979 Studium an der Universität Bielefeld
Hauptfächer: Philosophie, Germanistik, Anglistik.
Weitere Fächer: Geschichte, Pädagogik.
1978 Studium der Philosophie am London University College, UK.
1979 Erste Staatsprüfung für das Lehramt an Gymnasien in den Fächern
Philosophie und Deutsch. Thema der Staatsarbeit: *Der Konflikt zwischen Individualität und Ordnung bei Heinrich von Kleist*. Erster Gutachter: Prof. Dr. Rolf Grimminger, zweiter Gutachter: Prof. Dr. Manfred Smuda
Prüfung in Philosophie bei Prof. Dr. Rolf Horstmann und bei Prof. Dr. Hans Friedrich Fulda.
1983 Ergänzungsprüfung zur 1. Staatsprüfung im Fach Englisch
1985-1988 Vorbereitungsdienst für das Lehramt an der Sek.I und II an den
Hauptseminaren Minden und Bielefeld. Zweite Staatsprüfung für das Lehramt
an der Sek.I und II
seit 2001 Studienrätin an der Carl-Zeiss-Oberschule, Gesamtschule mit gymnasialer
Oberstufe in Berlin Lichtenrade mit den Fächern: Philosophie, Deutsch,
Englisch und MuK (Medien und Kommunikation)

wissenschaftliche Arbeit

- 1996 Öffentlicher Vortrag auf der Kriminologie Tagung der Universität Hamburg
zum Thema Serienmord. Organisation Prof. Dr. Sebastian Scheerer. Titel des
Vortrags: Serienmörder als autonome Einzige – das Phänomen im Lichte Max
Stirners.
1996 Öffentlicher Vortrag bei der Internationalen Tagung der Spinoza Gesellschaft in
Loccum 1998, Titel, Die Freiheit und das Böse – Zum Begriff malum in
Spinozas Ethik.
Thema der Tagung: Von Gott, dem Menschen und seinem Glück: Die
Aktualität von Spinozas Ethik
2000 Öffentlicher Vortrag bei der Internationalen Tagung der Spinoza Gesellschaft in
Zürich 2000 zum Thema „Verbrechen und Strafe – zur Straftheorie bei Spinoza
und Kierkegaard“. Thema der Tagung: Recht bei Spinoza
2004 Öffentlicher Vortrag bei der Internationalen Tagung der Spinoza Gesellschaft in
Weimar 2004 zum Thema: *Der Begriff Schönheit bei Spinoza*

Stipendien

- 1999/2000 Zwei Forschungsstipendien als Kierkegaard Fellow an der Edna and Howard
Hong Kierkegaard Library, St. Olaf College, Northfield, MN, USA.

Veröffentlichungen

- 2003 *Die Freiheit und das Böse*, in: Nomaden, hrsg. von Andreas Leutzsch,
transkript Verlag, Bielefeld 2003.
2004 *Serienmörder als autonome Einzige*, in: Serienmord, hrsg. von Frank J.
Robertz, Belleville Verlag, München 2004
2005 *„Verbrechen und Strafe“ – Zur Aktualität der Kritik Kierkegaards an Spinozas
„unethischem“ Determinismus*, in: Randfiguren, hrsg. von Felicitas Englisch,
Manfred Lauermann, Maria-Brigitta Schröder, Wehrhahn Verl., Hannover 2005